



ALEXANDRU BUZALIC

CREPUSCULUL CIVILIZAȚIILOR

METAANALIZA SPIRITUALITĂȚII
TRANZIȚIILOR CULTURALE

Presa Universitară Clujeană

ALEXANDRU BUZALIC

CREPUSCULUL CIVILIZAȚIILOR

METAANALIZA SPIRITUALITĂȚII
TRANZIȚIILOR CULTURALE

Cuvânt înainte PS Dr. Virgil Bercea

Referenți științifici:

Pr. Prof. univ. dr. Cristian Barta

Pr. Conf. univ. dr. Ovidiu Horea Pop

ISBN 978-606-37-0220-4

© 2017 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Corector: Camelia Diana Luncan

Universitatea Babeș-Bolyai

Presă Universitară Clujeană

Director: Codruța Săcelean

Str. Hasdeu nr. 51

400371 Cluj-Napoca, România

Tel./fax: (+40)-264-597.401

E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro

<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

ALEXANDRU BUZALIC

CREPUSCULUL CIVILIZAȚIILOR

METAANALIZA SPIRITUALITĂȚII
TRANZIȚIILOR CULTURALE

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2017

Alexandru Buzalic, preot, doctor în teologie, a urmat cursuri de filosofie și teologie în cadrul Departamentului Pontifical din Varșovia (Polonia), la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca și Universitatea din București. Din anul 1996 profesor de teologie dogmatică la Institutul Teologic de grad universitar din Oradea, ulterior al Facultății de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea al Universității Babeș-Bolyai. Volume de specialitate ca prim autor sau cu alți coautori: *Creștinism sau neopăgânism* (2002), *Teologia transcendentă. Prospectivă în gândirea lui Karl Rahner* (2003), *Psihologia religiei* (ed. I 1999, ed. a II-a 2010), *Itinerar spiritual pentru anul liturgic bizantin – Omilii* (2004), *Theos. Despre Dumnezeu* (2005), *Ekklesia. Din problematica eclesiologiei contemporane* (2005), *Studiu asupra tipicului Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolice* (2006), *De trinitate. Din problematica teologiei trinitare* (2010), *Demonologia creștină – revelație, tradiție și rațiune* (2010), *Migrație și religie* (2016) și numeroase studii de specialitate în reviste din țară și din străinătate.

Cuprins

Cuvânt înainte.....	7
1. Prefață	11
2. Moarte sau continuitate?	21
2.1. Civilizația sumeriană – nașterea civilizației.....	32
2.2. Obsesia căderii Imperiului Roman.....	37
3. Tranzițiile culturale și filosofia	49
4. Nihilismul: când îmbătrânește lumea	61
5. Fenomenologia mișcărilor pseudoapocaliptice	75
6. Mecanismele redescoperirii sacralului	95
7. Epoca postseculară.....	115
8. În loc de concluzii.....	127
Rezumat	141
Abstract.....	143
Résumé.....	145
Bibliografie	147

Cuvânt înainte

Religia însoțește fenomenul uman încă din momentul apariției primului om și îl va însoți întotdeauna. Rezultatul unei experiențe pe măsura omului, religia – experiența sacrului – este legată de cunoașterea lumii în complexitatea și finalitatea ei ca realitate materială și spirituală, finitudine și aspirații spre infinit. De aceea și concretizarea religiei în expresia culturală a omenirii este complexă, pe lângă filonul experienței sacrului religiozitatea exprimând, prin limbajul omului istoric, și tensiunile sociale, angoasele sau starea de bine, modul în care Dumnezeu este prezent sau este tratat cu indiferență în cultura unei epoci.

Biblia ne explică evenimentele istoriei străvechi a omenirii în care identificăm experiența primordială a omului care „dă nume” realităților pe care o descoperă în armonia „grădinii Edenului” (*Geneza* 2, 19), o evoluție specifică unei culturi străvechi unice în care sunt consemnate evenimentele căderii din starea paradisiacă într-o condiție marcată de trecerea timpului și de moarte, de evenimentul Potopului (*Geneza* 8 ss) etc. Prin evenimentele Turnului Babel, aceeași „Carte Sfântă” ne revelează faptul că omenirea nu este un monolit, ci este un pluralism lingvistic (amestecarea limbilor *Geneza* 11, 7) care este urmat de „împrăștierea pe toată fața pământului” (*Geneza* 11, 9) care generează culturi și religii diferite prin care omul exprimă „ceva” din experiența culturii străvechi. Prin chemarea lui Avraam, Dumnezeu își concretizează planul Său de refacere a unității omenirii. Dumnezeu și

experiența primordială dobândesc imaginea religiei Cărții, Revelația Vechiului și Noului Testament luminându-ne calea spre mântuire care se concretizează în Isus Hristos!

Această istorie sacră se desfășoară în concretul istoriilor diferitelor spații geo-culturale, creștinismul coexistând alături de celelalte religii istorice până când Dumnezeu va chema istoria, unica istorie a omenirii, la plinătatea ei eshatologică. În „această” istorie întâlnim o succesiune de civilizații care se nasc și se sting într-un lanț de evenimente care marchează viața lumească și spirituală a omului.

Între o Epocă care se stinge și afirmarea unei noi Epoci culturale se află tranziția. Tranzițiile sunt însoțite de decadență, de frământări și de debusolarea desacralizării vieții, pentru ca, în zorii noii lumi, să se nască credința, speranța și iubirea ce rodesc și călăuzesc omenirea în pelerinajul ei istoric. În acest proces de tranziție, creștinismul va avea un cuvânt de spus în reconfigurarea spiritualității lumii globalizate de mâine.

Lucrarea de față, pe lângă faptul că se citește cu o deosebită plăcere și bucurie a navigării prin istoria culturii, caută să schițeze mecanismele schimbărilor minore sau majore care s-au concretizat în spiritualitatea omului. Aceste schimbări se manifestă prin cultură: „metaanaliza”, devenită „metapsihanaliză” a reacțiilor și pulsuniilor, influențează mersul lucrurilor din „interiorul” corpului social; și tot schimbările ne conduc spre înțelegerea unor aspecte care se ascund în complexitatea și multitudinea proceselor spirituale specifice omului tuturor timpurilor. Părintele Profesor Doctor Alexandru Buzalic ne introduce în acest alambic cu măiestrie și doct, în același timp, spre înțelegerea lucrurilor și a fenomenelor la dimensiunea lor, dar și pentru a-i deschide cititorului un orizont al speranței.

Aparent, istoria se repetă. Dumnezeu rămâne filonul peren al culturii omului, fie că aceasta este impregnată de sacru sau marcată de nihilismul și desacralizarea perioadelor de decadență. Lumea de mâine

va fi a societății postseculare. Autorul citează în paginile acestei lucrări: „Epoca postseculară depășește extremele teologiei filosofice hegeliene sau ale filosofiei anticreștine nietzscheniene¹, omul fiind chemat să-L scoată pe Dumnezeu din singurătatea stingheră a *sferei private* din societatea secularizată pentru a-L așeza în normalitatea acceptării *stării noastre de creatură* înnobilită de voința universală, mântuitoare a Creatorului care ne-a revelat esența ființării noastre specifice și sensul eshatologic al istoriei în interiorul căreia ne manifestăm.”

De aceea, alături de studiul tuturor religiilor lumii, teologia în general și teologia creștină în special sunt chemate să contribuie la afirmarea unui „nou umanism” și la edificarea spiritualității lumii de mâine. Poate tocmai de aceea, ne spune autorul, „în ciuda umbrelor neclare ale crepusculului, avem semnul dătător de speranță al zorilor care vestesc un nou început!”

† Dr. Virgil Bercea

¹ cf. Vasile MUSCĂ, *Marea amiază*, Ideea Europeană, București, 2014, p. 80.

1.

Prefață

Viața este mișcare. Mișcarea, transformarea, creșterea, transmiterea intergenerațională a „ceva” din propria identitate, fac parte din dinamismul unui organism viu, fie acesta o entitate biologică sau socioculturală. La polul opus se află nemișcarea, imobilismul, îmbătrânirea, închistarea în sine, moartea! Viața biologică urmează un scenariu aparent standard, liniar, de la apariție până la moarte, omniprezent în istoria naturală. Singurele necunoscute rămân agresiunile din exterior, fizice sau schimbările condițiilor de mediu.

Omul, ființare materialo-spirituală, sinteza limitelor biologice și condiționărilor spațio-temporale, a dorinței de infinit și veșnicie, prin viața spirituală și constituirea unui patrimoniu cultural, transcende lumea „naturală”. De aceea psihismul fiecărui individ uman se construiește pe condiționări biologice identice speciei, însă – asemenea unui joc de Go – datorită dimensiunii spirituale se articulează în structuri originale, imposibil de „reconstruit” în mod spontan, fiecare om, o persoană cu o personalitate unică și irepetabilă, fiind „un univers” aparte. Și această unicitate și irepetabilitate, generate de finitudinea individului în sine și de originalitatea construcției propriiei vieți, sunt sursa demnității ființării umane.

Însă omul este o ființă socială („Nu este bine să fie omul singur” *Geneză 2, 18*). Dimorfismul sexual care generează complementaritatea bărbat-femeie, nucleul familial în care se identifică omul ca atare și își construiește propria identitate, socializarea psihică și culturală sunt indispensabile ființării umane. În afara acestora, individul biologic uman nu se umanizează. Relaționarea verbală, non-verbală și spirituală reprezintă urzeala pe care se structurează țesutul istoriei, materializarea spațio-temporală a ființării omenirii fiind vizibilă prin cultură. Cultura este materializarea spiritului uman în istorie. Acest „spirit” animă umanitatea, îi conferă „viață” reală și nu o închide într-un concept abstract rupt de realitate. Spiritualitatea ca sumă a actelor imateriale săvârșite de omenire conferă fenomenului uman acel dinamism specific unui organism viu și, tocmai datorită imaterialității sale, conferă umanității trăsătura trans-istoricității sau a meta-istoricității specifică doar condiției umane.

Corpul sociocultural este supus dinamismului dezvoltării spiritului. Mai presus de o simplă dezvoltare dialectică, manifestarea culturală reflectă și immortalizează în istorie viața unei epoci, o etapă din fazele de dezvoltare ale omenirii, oferindu-ne, într-o analiză atentă, date despre starea de sănătate fizică și psihosocială, bucuriile, speranțele sau angoasele care „bântuie” prin istoria lumii, tendințele de inerție sau revoluționare în fața schimbării chipului trecător al lumii noastre, intensitatea cu care umanitatea își trăiește transcendența spirituală, umanizatoare, sau se complăce în hedonismul unei subzistențe legate de învelișul material al fenomenului uman.

Sumă a indivizilor concret trăitori în istorie, corpul sociocultural este influențat de aceleași pulsioni pe care le regăsim la scară individuală, este supus acelorași mecanisme de apărare, suferă de aceeași psihopatologie care devine o „meta”patologie, însă mult mai subtil, camuflată în mecanismele societății cu manifestări polimorfe.

O primă pulsione psihosocială este cea a „erosului”. Pulsiunea este un proces dinamic care orientează un organism viu spre o finalitate.¹ Erosul este cea mai puternică pulsione psiho-socială, este „pulsionea vieții”.² O cultură specifică este vie atâta timp cât este în continuă schimbare-transformare, este prolifică, reflectă dorința de viață și este expresia manifestării tuturor aspectelor vieții fizice sau spirituale. Este pulsionea care generează „creșterea”, răspândirea teritorială dincolo de leagănul primordial al spațiului geocultural originar și se concretizează prin formele locale, endemice am putea spune, prin care se manifestă o spiritualitate în teritoriile în care prinde rădăcini.

O cultură vie face față oricăror provocări istorice. Schimbarea „parametrilor” legați de echilibrul social este generator de „crize” obligând la măsuri de reacție-apărare sau vindecare ce se concretizează, de fapt, printr-o nouă stare de echilibru-adaptare dinamică care perpetuează identitatea proprie într-un nou fundal existențial. În istorie identificăm procese culturale de schimbare „endogene”, adevărate „crize de creștere” prin care o civilizație se recalibrează proporțional nivelului său de dezvoltare, dar și cauze „exogene” care sunt rezultatul unui proces „invaziv” provocat de pătrunderea unor elemente culturale alogene, însoțite sau nu de un proces de imigrare dintr-un alt spațiu geocultural, care începe să coexiste și să interacioneze în cultura gazdă. Și în aceste travalii induse de criză cultura reflectă o serie de reacții de refulare, reprimare, negare, regresie, substituie, sublimare, blocaje și proiecții, izolare până la refuzul privirii adevărului în față.

La polul opus se află pulsionea „tanatosului”. Paradoxal, lumile civilizate ajunse la apogeu încep să „îmbătrânească”. Cel mai evident simptom al pulsionii tanatosului la nivel sociocultural îl reprezintă

¹ J. LAPLANCHE, J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Quadrige/Presses Universitaires de France, 1997, art. „pulsion”, pp. 359-362.

² Începând cu lucrarea *Jenseits des Lustprinzips* (1920), Sigmund Freud utilizează conceptul de *Eros* ca sinonim pentru *pulsionea vieții*, termen cu aplicabilitate în filosofie. cf. *ibidem*, art. „eros”, pp. 143-144.

replierea în sine, izolarea și tendința „construirii zidurilor”, reacțiile sociale de inadaptare (atât la scară individuală cât mai ales la nivelul instituțiilor statale care se văd depășite în situații ce implică un răspuns adaptativ urgent), imobilism și refugiu în ideologii cu tentă naționalistă care mitologizează un trecut istoric „glorios”, refuzul realității și dinamismului schimbării și apoi... agonia. În general, societățile dezvoltate de azi se complac în bunăstarea și hedonismul oferit de tehnostiințe, uneori până la o raportare schizoidă față de realitate, se cațără pe culmile unui triumfalism ideologic și privesc cu superioritate spre societățile economic „emergente”, căzând în ceea ce Mircea Eliade numea „un fel de provincialism occidental”, îndepărtându-se de „celălalt” până la pierderea abilității de a mai dialoga³.

Reperetele transistorice date de sacru se pierd în siajul secularizării și, în lipsa unui sens dat istoriei și progresului, masele reacționează nevrotic prin violențe canalizate împotriva simbolurilor puterii care devin o proiecție a „răului existențial” trăit (violența „inconștient”

³ Mircea Eliade critică „provincialismul” occidental care analizează conform propriilor criterii religiile non-europene și arhaice, însă observațiile lui sunt mult mai profunde și par să se confirme astăzi: „de prin anul 1936, mi se părea că, foarte curând, națiunile care au avut un Ev Mediu și o Renaștere glorioasă își vor pierde primatul în Europa și că, dimpotrivă, națiunile care au avut doar o „preistorie” și o „protoistorie” bogate în evenimente și amestecuri rasiale vor fi chemate să creeze valorile culturale de mâine. (...) dar mi se părea că dominația spirituală a Occidentului se apropie de sfârșit și că, prin urmare, dialogul cu celelalte culturi extra-europene (și în primul rând cu Asia) va trebui reluat pe un alt nivel — de egalitate și bună înțelegere — de către culturile Europei de Răsărit. Așa că mi se părea că studiul religiilor orientale și al tradițiilor arhaice nu numai că se integrează perfect în orizontul spiritualității populare românești, ajutându-ne să o înțelegem „pe dinăuntru”, iar nu să-i descriem, sociologic, formele și structurile; dar mi se părea că **asemenea studii răspund și unui interes al Occidentului, care, într-o bună zi, apropiată, va trebui să comunice cu celelalte culturi, exotice, și nu va mai ști cum.** (...) Mă gândeam în special la provincialismul „marilor culturi”, la provincialismul Parisului, sau al Angliei și al Germaniei, și pe care noi îl împrumutasem, socotindu-l universal. O bună parte din „gazetăria culturală” se făcea la noi — ca și, de altfel, în Portugalia sau în Grecia — comentându-se ultimele cărți apărute la Paris. Dar am avut norocul să trăiesc, în timpul studenției, în Italia și după aceea în India — și provincialismul parizian de la noi îmi ajunsese insuportabil. (...) îmi spuneam că o cultură mică, așa cum este a noastră — mică, dar nu neapărat minoră —, era datoare să se adape de la cât mai multe izvoare” (Mircea Eliade, *Memorii (1907-1960)*, ediție de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1991, p. 526).

refulată împotriva uniformei ca substitut simbolic al puterii statale în cazul manifestațiilor, partizanatele politice și fervoarea fanatică în apărarea unor ideologii care tind să ia locul religiozității etc.). În virtutea pulsionii tanatosului, societatea cade într-un imobilism opus progresului, se tinde spre închistare și izolare, convențiile și ideea de „noi” încep să ia locul realității a ceea ce „am devenit noi” până când acea fracțiune social-culturală inertă dinamismului schimbării devine o relictă vie în anticamera extincției.

În primul rând este extincția „naturală” a unei generații și a reprezentanților ei, care suferă, la scară socială, de un fel de „sindrom de neadaptare generalizat”. Frâiele societății sunt preluate de reprezentanții altor mentalități și comportamente culturogenetice, născuți în creuzetul tranziției și în focul travaliilor de adaptare și readaptare la care sunt supuși până la schimbarea viabilă a fondului social-cultural. Și bulversarea provocată de răsturnarea valorilor tradiționale, odată cu fondul lor cultural învechit în care se manifestau, este marcată de emergența falselor valori, de parvenitism pragmatic și hibridi „struțocămile” neprolifici, până când, la sfârșitul tranziției, valorile universale, perene, „tradiționale”, se reasează în noul fundal cultural printr-un proces de segregare și resedimentare a ordinii funcționale specifice noii epoci.⁴ Reprezentanții unei noi epoci sunt oameni care s-au născut în același spațiu geocultural al cărei continuitate o asigură în ciuda saltului calitativ produs și au trecut printr-o perioadă de coabitare cu reprezentanții vechii culturi. Emergența „noului” pe fondul extincției „vechiului” se produce quasi-firesc, uneori și prin aportul demografic al altor populații provenite din alte spații geoculturale „exotice” provenite din veșnicul proces al migrației.⁵

⁴ Despre răsturnarea scării axiologice în perioadele de tranziție și reasezarea valorilor la sfârșitul acestora cf. Alexandru BUZALIC, *Antropologia tranziției*, Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis, Anul XLVIII, 2, anul 2003, pp. 91-105.

⁵ Despre mecanismele aculturației în cadrul migrațiilor cf. Alexandru BUZALIC, *Migrație și religie*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2016, pp. 111-125.

Însă „moare” o epocă istorică, o civilizație, fără să fie „sfârșitul lumii” așa cum acesta se reflectă cultural în mișcările milenariste și pseudoapocaliptica culturilor decadente, biruind numai tensiunile eshatologice care conduc omenirea, în ansamblul ei, spre finalitatea unei desăvârșiri (definită teologic prin *Împărăția lui Dumnezeu*).

Și ce este foarte important pentru cultură, prin faptul că este o materializare a spiritului uman în istorie, toate straturile culturale specifice unui spațiu geocultural lasă urme: straturile vernaculare arhaice și ale culturii orale și prealfabetice însoțesc reacțiile viscerale ale societății, în timp ce moștenirea istorică-scrisă cu hermeneutica aferentă marchează reacțiile ideatice și ideologice.

De la cultură ajungem, din necesitate, la definirea conceptului de civilizație. Dacă cultura definește sub aspect spiritual artistic și religios ceea ce este empiric perceptibil într-o societate specifică, conceptul de civilizație ne trimite spre aspectul dezvoltării materiale și tehnologice a societății respective într-o perspectivă cronologic ordonată, într-o „istorie” a respectivei civilizații. În domeniul antropologiei culturale, observăm ambivalența semantică a conceptului de „civilizație” care este uneori confundat cu ceea ce definim prin „cultură”. Cel mai bine exprima această ambivalență Samuel Huntington când făcea diferența dintre școala franceză (care opune civilizația primitivismului) și școala germană (aceasta din urmă face „distincția între *civilizație*, care implică tehnologie, mecanică, factori materiali și *cultură*, care implică valori, idealuri și înaltele calități intelectuale, artistice, morale ale societății”⁶).

Huntington ne oferă o încercare de diferențiere a celor două concepte apelând la Braudel, Wallerstein, Dawson, Durkheim sau Spengler: „Civilizație și cultură se referă deopotrivă la modul de viață în general al oamenilor, iar civilizația este un mare document de cultură... o civilizație este un spațiu, o arie culturală... o civilizație este o înlanțuire

⁶ Samuel HUNTINGTON, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Editura Antet, Oradea 1998, pp. 56-57.

specială de concepții despre lume, obiceiuri, structuri și cultură materială și spirituală deopotrivă... un ambient moral... civilizația este inevitabilul destin al culturii... totuși dintre toate elementele obiective care definesc civilizațiile, cel mai important este, în mod frecvent, religia..."⁷

Însă tot Huntington introduce o viziune reducționistă a categorisirii civilizațiilor vorbind când despre religie (hindusă, islamică, ortodoxă), când despre criterii rasiale sau geografice (sinică, japoneză, occidentală sau latino-americană și „poate africană”), afirmând prezența „faliilor” între civilizații pentru a sublinia aspectul „conflictual” al unor „ciocniri” între civilizații. La fel de greșită este delimitarea „occidentului” de „ortodoxie”, o viziune care se bazează pe un clivaj politic și economic și nu pe realitatea unei unități culturale care se manifestă nuanțat în funcție de anumiți parametri specifici, în mod esențial fiind vorba despre un spațiu geocultural comun. În schimb, așa cum experiența Europei Centrale o demonstrează, dar și din celelalte zone așezate la întretărirea spațiilor geoculturale mai sus amintite, sunt zone de contact în care s-a configurat de-a lungul timpurilor un ambient multicultural și pluriconfesional stabil și funcțional din punct de vedere social, și anticipez că aceste zone prefigurează într-o oarecare măsură cultura și civilizația umană ajunsă, prin globalizare, la scară planetară. Însă într-adevăr, religia este cel mai important factor culturogenetic, după Christopher Dawson „marile religii sunt fundamentele pe care marile civilizații se odihnesc”⁸.

Metodologic, vorbim despre „meta”-analiză deoarece abordăm o hermeneutică a „datului cultural” din perspectiva raportului dintre om ca individ și omenire ca o concretizare a „meta”-individualului într-o perspectivă metaistorică. Vorbind despre spiritualitate, aceasta este manifestarea „psihe-ului” – a sufletului, a acelei componente spirituale care caracterizează fenomenul uman. De la *psihanaliză* se ajunge la o

⁷ *Ibidem*, pp. 58-59.

⁸ *Ibidem*, p. 67.

hermeneutică de tip *metapsihanalitică*⁹, în care un rol important îl joacă studiul religiilor și teologia care privește din „interiorul” fenomenului religios și al spiritualității.

Omul este definit ca *homo religiosus* conform concepției antropologice propusă de Mircea Eliade și dezvoltată în cadrul unei noi antropologii religioase fundamentale, după modelul Cardinalului belgian Julien Ries (1920-2013)¹⁰. Sacrul ontologic, capacitatea omului de a experimenta sacrul este o caracteristică esențială a lui *homo religiosus*, aceasta regăsindu-se la baza oricărei experiențe cognitive umane, reflecția prin prisma „interiorității” transformând orice act uman într-un act religios. Religia trebuie interpretată în acest caz prin „experiența sacrului” și nu în interpretarea clasică a științelor religioase. *Homo religiosus* este istoric și în același timp transistoric, deoarece avem un unic fenomen uman, omul societăților moderne de tip occidental „provine din *homo religiosus* printr-un proces de desacralizare, însă păstrează numeroase urme ale comportamentului omului religios al cărui moștenitor este”.¹¹ De fapt, omul în dimensiunea sa metaistorică „este” *homo religiosus*.

Religia este experiența sacrului, însă această experiență transcendentă rămâne acategorială, implicând „trăirea” individului. Această experiență esențială este transpusă într-un înveliș categorial devoalat de simbol (după Eliade „hierofanii”) care „îmbracă categorial” religia, dându-i o consistență noțională care „traduce” cultural Revelația și o cuantifică într-o formă intergenerațional transmisibilă. Această abordare antropologică este aplicabilă în cadrul unei teologii fundamentale ca disciplină de frontieră și dialog cu toate științele socioumane, teologia jucând un rol important în conturarea unui „nou umanism”, alături de studiul religiilor.

⁹ Mircea ELIADE, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris, 1952, pp. 48-49.

¹⁰ cf. Julien RIES, *L'« homo religiosus » et son expérience du sacré. Introduction à une nouvelle anthropologie religieuse*, Editions Cerf, 2009, p. 14.

¹¹ *ibidem*, p. 16.

Creștinismul este o religie universală și are un cuvânt de spus în configurarea substratului spiritual al lumii de mâine. De aceea este importantă metaanaliza proceselor și fenomenelor care privesc spiritualitatea culturii europene care, indiferent de pozițiile ideologilor, are rădăcini creștine. Înțelegerea acestor „mecanisme”, în ciuda unei multitudini de variabile care pot nuanța diferit cadrul general, pot ajuta eficient în depășirea „crizelor” și în ieșirea din paradigmele care se dovedesc neviabile într-o continuitate pozitivă.

În istoria religiilor, evoluția unei spiritualități supuse unor „crize” generate de cauze de tip „endogen” se concretizează prin mișcări de „reformare” sau de „actualizare-aggiornamento”. Și aceasta se poate urmări în cazul tuturor religiilor istorice. Cauzele de tip „exogen” conduc spre mișcări de apărare-conservare identitară, urmate de un lung proces de reflecție și discernământ care conduc la echilibrul unei subzistențe de tip „unitate în diversitate”. „Ingineriile” prin care se favorizează „artificial” o direcție sau alta pot numai întârzia procesele „naturale” sădite adânc în ființarea omenirii, de aceea astăzi e nevoie, mai mult decât oricând, de discernământ și înțelepciune.

„Crizele” de azi și recurența lor, accelerarea istoriei și provocările lumii de mâine, ne dovedesc că suntem într-o perioadă de tranziție culturală. Este sfârșitul a ceea ce înseamnă Epoca modernă, postmodernismul sau orice alte definiții ale situației contemporane corespunzând de fapt unei perioade de tranziție spre „mâine”. Discernământul cultural al perioadei care va veni va delimita clar, cronologic, Epoca modernă cu toate etapele ei. În epoca viitoare se poate transmite fondul cultural majoritar al lumii civilizate de astăzi, asigurându-se astfel continuitatea sau, există și această posibilitate atestată deja de istorie, ceea ce este azi familiar va deveni un substrat mai mult sau mai puțin manifest într-o ruptură de paradigmă cu valoare de schimbare de fond cultural. Spiritualitatea (pentru Europa, creștinismul) a constituit

elementul unității și continuității fondului cultural începând din Antichitate, suferind câteva tranziții majore, atât cu substrat etnic, cât și treceri în epoca medievală sau modernă. „Acum” suntem într-o astfel de perioadă de tranziție.

Moarte sau continuitate?

O privire cronologică asupra morfologiei religiozității europene, analiza putând fi extinsă la scară globală, ne revelează existența unor substraturi și faciesuri culturale aflate în interdependență unele față de altele. Acestea se suprapun începând cu substratul cultural primordial, arhaic, care începe să se manifeste prin apariția lui *homo sapiens sapiens* care este deopotrivă *homo religiosus*.

Omul – *homo religiosus* – posedă o cunoaștere specifică a lumii, spre deosebire de percepția sensibilă (prin intermediul simțurilor) specifică cogniției de tip „natural”, cu aplicativitate imediată, fiind interesat de „ecoul” reflexiv pe care îl creează cunoașterea „din interior”. Evoluționismul pune acest „specific” pe seama dezvoltării neocortexului prefrontal, în cazul omului un spațiu important fiind ocupat de „materia albă”, mielinică, a axonilor care asigură interconectivitatea cu celelalte regiuni cerebrale. În consecință, expansiunea cortexului prefrontal conjugat cu dezvoltarea capacităților plastice și asociative ale neocortexului marchează capacitățile cognitive tipic umane.

Însă umanizarea este marcată de „intrarea spiritului în lume”, de percepția sacrului, de înțelegerea sensului tuturor lucrurilor pe care numai omul o percepe și o transpune printr-un limbaj simbolic și noțional. Actul umanizator primordial este un *prise de conscience* a

tuturor lucrurilor într-o manieră specifică numai omului, prin care „înțelege” dimensiunea spirituală a realității, transcendentă, pe care sacrul o revelează în dimensiunea istorică-imanentă a existenței.

Este procesul „omologării” lumii. Universul spiritual uman depășește simplul orizont cognitiv oferit de organele de simț. Îl depășește prin descoperirea „inteligibilității” lucrurilor (în sensul metafizic de *intelligibilitas entis*) prin intermediul capacităților cognitive raționale prin care sunt devoalate legile naturii: prin deschiderea infinită a dinamismului experienței spirituale, abstracția, cunoașterea primelor principii și experiența sacrului. Toate acestea introduc omul într-o altă dimensiune a realității, suprasensibilă și transcendentă, pe care numai el o poate percepe.¹

Ceea ce inițial este descoperit ca o „revelație transcendențială” este transpus prin ceea ce poate fi transmisibil intergenerațional prin „limbaj”. Limbajul este un sistem de semne, atunci când semnul mediază o realitate suprasensibilă, așa cum este „spiritul” sau realitățile spirituale, apelăm la ajutorul analogiei, deoarece *aliquid stat pro aliquo; id quo cognito aliud cognoscitur*, semnul fiind o realitate care cade sub incidența simțurilor prin care înțelegem o realitate „altă”. Realitatea supraempirică rămâne aceeași și are același tip de manifestare, indiferent dacă individul este capabil de a „citi” semnele sau nu. În cultură limbajul asigură o „transmisie”.

Transmisia implică o „inițiere” în arta de a „înțelege” ceea ce, la bază, este o „experiență trăită”, în culturile pre-alfabetice implică recitarea orală, utilizarea limbajului nonverbal și al simbolismului imaginilor, gesturilor, ritmul și sunetele muzicii care însoțesc mesajul inițiativ transmis sunt tot atâtea mijloace de „comunicare” a ceea ce este bazal-constitativ universului spiritual uman. Conținutul transmisiei orale

¹ cf. Alexandru BUZALIC, *Antropogeneza în perioada paleoliticului între paleontologie, filosofia religiei și teologie*, Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis, 2, anul 2012, pp. 23-43.

conține în sine o întreagă interpretare metafizică care, în ciuda evoluției tehnologice și culturale, rămâne în esență același mesaj al Revelației primordiale a sacralului. Transmisia cunoștințelor implică creativitate, dinamismul cultural lărgeste orizontul cunoașterii, „învelișul categorial”, noțional al conținutului Revelației originare se diversifică, însă în mod esențial omul „știe” că este o entitate materialo-spirituală, că omenirea este într-un pelerinaj istoric de la crearea sa (momentul apariției) și că această ființare tipică, împărtășită de strămoși și de posteritate într-o continuitate cauzală neîntreruptă, se îndreaptă spre un scop care dă un sens! Este înscris în Revelația primordială, originară și se maturizează prin evoluția spiritualității lui *homo religiosus*.

Există curente de gândire în antropologie care consideră că inițial avem numai „culturi”, pe fondul lipsei civilizațiilor, ulterior apărând „civilizațiile”. Clivajul cultură/civilizație în acest caz este eronat, deoarece încă înainte de emergența lui *homo sapiens*, în procesul de hominizare remarcăm apariția unei dezvoltări tehnologice prin stăpânirea focului și a primelor pirotehnologii și a industriei litice, rudimente ale tehnologizării care generează „civilizația umană”. Omul, *homo sapiens sapiens* – *homo religiosus* umanizează tehnologizarea și prin cultură îmbracă civilizația într-o haină spirituală. Într-o perspectivă fenomenologică, civilizația umană se naște odată cu omul.

Apariția culturilor alfabetice aduce cu sine hermeneutica. Textul scris sau orice creație culturală într-o perioadă istorică concretă reflectă spiritualitatea materializată „hic et nunc” ca un instantaneu dintr-un dinamism continuu, de aceea e nevoie de un ghid exegetic, de evitarea anacronismelor și mai ales de căutarea elementelor, atât care preced, cât și cele care se materializează în producțiile ulterioare, „tradiția” fiind un element care asigură „continuitate internă” fenomenului spiritual de orice tip. Și materializarea unui conținut prin text sau simbol nu înseamnă abolirea inițierii în „misterele” care nu pot fi cuprinse exhaustiv într-o noțiune...

Lunga perioadă a preistoriei lui *homo religiosus*², este marcată de răspândirea omului la scară planetară pe axa marilor axe migratorii, dar și de mișcări retrograde generate de fenomene climatice sau de alte situații specifice, conduce la izolare spațială și de aici de la nuclearizarea spațiilor geoculturale majore, mobilitatea grupurilor de populații specifice generând și contacte interculturale, o constantă a istoriei omenirii³.

Aceste „nuclee” originare își extind aria de expansiune pe linia axelor migratorii, care sunt și principalele axe de comunicație între culturi și civilizații. Ulterior apar centre secundare și terțiare de difuziune și se ajunge la delimitarea spațială, dar și temporală (spațiul și timpul = istoria) a unei „civilizații”, cu o cultură specifică majoritară, cu întregul bagaj al cunoștințelor tehnologice care ameliorează viața (în preistorie, industria litică, agricultura, apoi prelucrarea metalelor...) și cu o viață culturală și spirituală care reflectă „totul” despre acea „lume civilizată”. Trebuie menționat faptul că orice populație este reprezentanta unei „civilizații” și că nu avem voie să recădem în „provincialism” judecând gradul de „civilizație” în funcție de tehnologizarea societății sau de persistența unor forme istorice arhaice, în procesul globalizării tocmai reîntâlnirea formelor socioculturale până atunci viabile, indiferent de „gradul aparent de dezvoltare”, vor configura un trunchi comun care temperează excesele și emancipează tendințele de inerție. Punctul de plecare, comun, pentru dialogul intercultural și intercivilizațional îl constituie „omul” – *homo religiosus*, esența sa dând continuitate fenomenului uman.

Nașterea unei civilizații, creșterea-dezvoltarea și difuziunea ei se produce până la un moment critic care marchează începutul declinului.

² Se restrânge astfel „preistoria” strict la epoca omului, după „momentul umanizării”, începând cu sfârșitul paleoliticului mediu până în zorii paleoliticului superior, clasificările paleoantropologice făcând referire la procesul hominidizării, precursor emergenței fenomenului uman.

³ cf. Alexandru BUZALIC, *Migrație și religie*, pp. 53-90.

Istoria ne furnizează numeroase exemplificări, propun să ne oprim anamnetic doar asupra declinului și „sfârșitului”.

Lunga perioadă a preistoriei este marcată de numeroase schimbări ale faciesului cultural, dar și de schimbări radicale generate de deplasarea populațiilor și declanșarea proceselor etnogenetice în anumite teritorii. Acestea sunt vizibile fără echivoc începând cu neoliticul, modul de viață sedentar și economia de tip agrar conferind spațiului o semnificație deosebită. Teritoriul locuit, cu vatra satului și așezarea locuințelor în funcție de relațiile sociale de grup și mai ales spațiul vital (un adevărat *Lebensraum*⁴ funcțional necesar asigurării subzistenței fizice și manifestării cultural-religioase specifice unei populații) care reunește terenul agricol și pășunile cu resursele de apă aferente alături de celelalte resurse naturale indispensabile funcționării economiei locale devine un spațiu luat în posesiune privată.

De acum înainte, spațiul este un „teritoriu”, fiind împărțit nu numai între sacru și profan, ci într-o „lume” a oamenilor, supusă mai mult sau mai puțin transformărilor antropice și, o lume „sălbatică” ce este guvernată doar de legile naturii. În primul caz, omul administrează un spațiu natural pe care îl ia în stăpânire, în al doilea experimentează alteritatea ființării tipic omenești față de natura pe care o transcende prin condiția sa specifică, materialo-spirituală.

Dacă populațiile vânătorilor-culegători nomazi și a păstorilor seminomazi se raportează la spațiu cu simțul partajului aceluiași spațiu vital, populațiile sedentare se raportează la teritoriu cu simțul proprietății. Un strămoș mitic (colorat și de istoriografiile moderne în nuanțe legendare) se așază, sălășluiește (își face lăcaș) prinzând rădăcini într-un „loc”.

⁴ Termenul *Lebensraum* în definiția originală a lui Friedrich Ratzel (1844-1904) sau Karl Haushofer (1869-1946) definește funcțional modul în care orice structură socială sedentară își configurează teritoriul locuit. Trebuie evitate deviațiile ideologice de orice tip care s-au folosit de acest termen și acordată atenția cuvenită proceselor care conduc la „omologarea” unui teritoriu. Merită o analiză separată procesele de expansiune, întotdeauna belicoase, care se produc după stabilirea „naturală-funcțională” a arealelor locuite.

Dacă moartea nomadului înseamnă integrarea în mersul firesc al legilor naturii prin pătrunderea în dimensiunea eternă, atemporală a realității, moartea sedentarului înseamnă adâncirea rădăcinilor trunchiului viu, al descendenților care își arogă aceeași origine. Subzistența postumă nu se petrece numai într-o realitate universală, integratoarea tuturor lucrurilor într-un Cosmos, ci și într-o „subdiviziune” specifică unui grup, într-o „lume a strămoșilor”.

Aceste nuclee etnico-culturale sunt funcționale ca celule de sine stătătoare, însă se extind până la formarea unui „țesut” care se integrează într-un areal geocultural. Evoluția societății și segregarea relațiilor de putere conduce la apariția unei „țări” care asigură buna administrare a bunurilor, generează cultura specifică pe care o influențează, asigură ordinea și funcționalitatea relațiilor sociale prin instaurarea unui sistem legislativ, ancorându-și autoritatea în legătura cu sacralul, dar mai ales garantează „apărarea” în fața intruziunilor nedorite.

Un spațiu geocultural viu, funcțional, este deschis schimburilor. Ridicarea „zidurilor” la frontiere și tendințele izolaționiste caracterizează numai culturile asediate sau în declin. Deplasările populațiilor țin de firescul fenomenologiei umanului⁵, însă sunt grade diferite de actualizare a fluxurilor migratorii. Întâlnim deplasări de populații în interiorul aceluiași spațiu geocultural, sezoniere sau permanente, acestea atingând numai aspectele economice și consecințele psihosociale legate de travaliul adaptării și reinserării în noul ambient. Însă apartenența la aceeași cultură, religie și/sau limbă vorbită-etnie face ca aceste fluxuri „interne” să nu aibă consecințe majore asupra ambientului cultural și spiritual.

Fluxurile migratorii din exteriorul unui ambient cultural/spiritual specific și întâlnirea cu „celălalt” aduc cu sine și modificări vizibile în cultura locală. De la schimbarea de nuanță a faciesului cultural până la schimbarea structurii etnice și cultural-spirituale într-o manieră radicală

⁵ cf. Alexandru Buzalic, *Migrație și religie*, p. 110.

sunt grade diferite generate de evoluția demografică și de raportul dintre autohtoni-alogeni.

Confruntarea cu „celălalt” este o experiență primară/bazală în evoluția psihic-psihologică a individului și, implicit, în configurarea unei entități socioculturale alcătuită din indivizii care evoluează „împreună”. Inclusiv conștiința de sine se descoperă prin raportarea la „altul”, alteritatea fiind indispensabilă în procesul conștientizării relațiilor interpersonale și în integrarea adecvată a propriului „eu” în lume. În procesul socializării apar „identitățile de grup” tot prin raportarea la „celălalt”, începând cu identificarea „familiei mele”, a „vecinilor mei”, a „prietenilor”, „colegilor” de școală, ulterior de „servici”, a „concetățenilor” sau a altor entități socioculturale prin care se exprimă apartenența individului la o „identitate colectivă”. Ceea ce ține de spiritualitate și este culturogenetic „materializează” în istorie și exprimă în mod esențial specificul acestor identități colective, exprimând într-o manieră camuflată și elemente identitare care țin de negurile unui „inconștient colectiv”. Dintre elementele cele mai profunde ale exprimării spiritualității lui *homo religiosus* rămâne experiența religioasă.

Psihologia și sociologia se concentrează asupra aspectelor cognitiv-comportamentale legate de identificarea individuală și de grup, științele religioase scot în evidență aspectele cultural-identitare pozitive legate de apartenența la o religie, în timp ce teologia completează tabloul fenomenologic cu o viziune care ține de comprehensiunea „din interior” a spiritualității.

Am văzut că pentru *homo religiosus* religia cuantifică într-o manieră complexă o interpretare metafizică completă asupra realității empirice și supraempirice a lumii. A adera la un sistem doctrinar exprimat într-un limbaj specific unei religii sau unei fracțiuni sectare care se formează în dizidența unei religii, înseamnă a construi o „concepție despre lume” care reflectă interpretarea metafizică caracteristică unui „grup”. În spatele disidențelor schismatice se ascund numeroase procese de

„identificare” în funcție de alteritatea „celuilalt”, însă în esență avem o evoluție ontogenetică care conduce, prin încrengături succesive, la experiența primară a sacrului. Atunci când o entitate socială caută o construcție identitară, va exprima în mod esențial acea trăsătură care ține de sacralitate și, în consecință, conferă un anumit grad de autoritate „divină” demersurilor umane care țin de interesele grupului respectiv. Nu întâmplător, tensiunile istorice dintre englezi și irlandezi privind revendicări politice și teritoriale sunt descrise prin termenul de „confruntări între catolici și protestanți”, fiecare identitate de grup căutând, printr-un reflex inconștient, evidențierea unei instanțe transcendente care să confere veridicitate cauzei susținute. Regăsim același lucru și în „abstractizările” care identifică un grup specific prin apartenența religioasă care exprimă cel mai bine aspectele cultural-identitare rezultate din apartenența la o etnie și la o evoluție istorică diferită, în cazul Transilvaniei unde generic „catolicii” sunt „unguri”, iar „ortodocșii” sunt „români”; sau în cazul Bucovinei unde o biserică romano-catolică este „identificată” drept „biserica nemțească” sau „biserica polonă” vizavi de „biserica ucraineană” în loc de „greco-catolică” și „biserica românească” pentru lăcașurile de cult de rit greco-bizantin ortodoxe. În cazurile de mai sus sunt exprimate aspectele identităților colective locale specifice ambientului pluriconfesional respectiv, făcându-se abstracție de faptul că Biserica Catolică este răspândită pe toate continentele sau că Bisericile Ortodoxe și Greco-Catolice sunt reprezentative pentru creștinismul european răsăritean, iar exemplele ar putea continua. Însă, în cazurile enunțate, este vorba despre o conviețuire pașnică ce s-a construit de-a lungul istoriei pe fondul integrării tuturor acestor „identități de grup” într-o metastructură statal-teritorială integratoare, fiecare comunitate împărtășind aceleași condiții economice și același areal geografic care a devenit „comun”.

Când un grup care va deveni ulterior „alogen” emigrează într-un spațiu geocultural compact, apar procese de aculturație care privesc

eforturile de integrare a nou-veniților și cele de acceptare/toleranță față de reprezentanții culturii majoritare⁶. Grupurile restrânse se integrează mai ușor în ambientul cultural majoritar, fiind întotdeauna în pericolul „asimilării” și pierderii identității originare, a doua și a treia generație construindu-și deja o identitate legată de cultura majoritară în care își desfășoară activitatea, chiar dacă bilingvismul și/sau apartenența la altă religie sau Biserică *sui iuris* conferă grupului un anume specific cultural. Cu cât un grup de o identitate specifică este mai vizibil, cu atât mai mult se instaurează o coabitare de tip multicultural și pluriconfesional, cu condiția să existe o realitate culturogenetică metaintegratoare în care să se regăsească toți, „o unitate în diversitate”. Ne aflăm în fața unei evoluții pozitive, contactul dintre spiritualități aducând, pe lângă dinamismul „intern”, propriu, un elan care conduce spre configurarea unui spațiu cultural viabil. Evoluția constructivă a unei culturi și salvagardarea identității sale pe termen lung are nevoie de *integrarea pozitivă a aporturilor sociale, culturale și etice ale religiilor*⁷.

La polul opus schimburilor culturale pașnice, de tip integrativ, se află invaziile care au scopul „ocupării” unui teritoriu pe care cuceritorii vor să-l transforme într-un habitat propriu. În această situație, nou-veniții impun, fie politic sau militar, fie prin înclinarea balanței demografice în favoarea lor, un proces de aculturare prin care cultura autohtonă devine secundară până la extincție.

Însă această extincție este generată în mod esențial de o „pulsione psihosocială a tanatosului” care împiedică o cultură/civilizație să se apere sau să se adapteze dinamismului schimbărilor, celelalte evenimente, inclusiv confruntarea cu populații migratoare, fiind catalizatori care grăbesc schimbarea radicală a „morții și reînvierii” unui spațiu geocultural, asemenea complicațiilor care însoțesc un organism slăbit de o disfuncție sau maladie, căruia îi slăbește sistemul imunitar... Acești

⁶ Pentru o descriere mai amplă a aspectelor psiho-sociale legate de travaliul aculturației și a rolului pastoral-spiritual al comunității, cf. Alexandru Buzalic, *Migrație și religie*, pp. 111-124.

⁷ Jean-Paul WILLAIME, *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle*, Fayard, Paris, 2004, p. 345.

catalizatori au fost, de-a lungul timpurilor, schimbările climatice, catastrofele naturale sau cauzele „antropice”, începând cu gestionarea defectuoasă a „kairosului” istoric de către autoritățile conducătoare, până la dorința acaparării bunurilor celuiilalt, în mod ilicit, prin jaf și cotropire.

Astfel, lumi civilizate se nasc și dispar, lăsând în urmă numai vestigii arheologice sau povestiri mitologice și legendare prin care transpare strălucirea unor epoci de mult apuse. Cu toate acestea, din cenușa sfârșitului unei civilizații se naște stratul cultural care îi succede și îi poartă „în ADN-ul” său, în mod structural deși, de cele mai multe ori în mod inconștient, o moștenire pe care o transmite și o duce mai departe într-o altă epocă istorică. Preistoria este marcată de valuri succesive care s-au sedimentat în substraturi culturale care se devoalează astăzi prin ceea ce numim, în general, „arhaic” sau „vernacular”, având o formă de manifestare ce ține de cultura orală și de perpetuarea superstițiilor.

Spiritualitatea preistorică evoluează de la experiența primordială a sacrului, într-o viziune ce ține de monoteismul primar funcțional (în sensul de *Urmonoteismus* descris de Wilhelm Schmidt⁸, însă confruntat și dezvoltat cu datele cercetărilor recente) spre segregarea simbolismului uranic față de cel htonian, perechea simbolică taur – femeie, fiind mărturia unor mutații mentale legate de evoluția relațiilor de socializare care prevestesc emergența religiozității neolitice. Sedentarizarea-neolitizarea, apariția agriculturii și domesticirea animalelor sunt consecința schimbărilor cultural-religioase care le preced⁹.

Construirea primului templu megalitic la Göbekli Tepe (Turcia), apoi culturile preceramice de la Jerihon sau Jerf El Ahmar (10 000-7 000 î.H.)

⁸ Problematika unei culturi primordiale, străvechi (Urkultur) marcată de un monoteism primordial este expusă de părintele Wilhelm Schmiedt în monumentala sa operă *Der Ursprung der Gottesidee, eine historisch-kritische und positive Studie*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1955.

⁹ Jacques CAUVIN, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture: la révolution des symboles au néolithique*, Editions CNRS, Paris 1994, pp. 33-37.

demonstrează deja o segregare socială bine definită și mai ales marchează legătura dintre religie și putere (*kratos*) în evoluția treptată spre antropomorfizările de tip politeist și „divinizarea” dinastiilor conducătoare care devin semizei, așa cum ne demonstrează primele texte scrise din ambientul cultural mesopotamian.

La Mureybet (8 000 î.H.), reprezentările feminine atestă practicarea cultului „zeiței mamă” alături de simbolul taurului celest¹⁰, la Çatal Höyük (cca. 6200–5500 î.H.) întâlnim practica unui cult domestic printr-o dublă sacralizare a spațiului locuit ornat de simboluri religioase și cimitir de înhumare a strămoșilor, în spațiul Orientului Apropiat și mediteranean apărând primele reprezentări simbolice de tipul orantei. *„Aparent, arta reflectă acolo [spațiul geocultural anatolian] un eveniment cu caracter psihic. Sacrul nu mai este perceput la nivelul omului, ci deasupra lui. Aceasta se traduce prin credința într-o entitate supremă, fie că are o formă umană sau animală, în timp ce omenirea de „jos” este de acum înaintea îndreptată spre aceasta prin puterea rugăciunii pe care o manifestă brațele ridicate spre cer.”*¹¹

Tot în această perioadă începe difuziunea modelului standard al economiei sedentare, gospodăria individuală ca nucleu al subzistenței autonome și „vatra satului”, care țin aprinse și nuclearizează experiențele cultural-spirituale ce definesc identitar populațiile. Vizualizând pe hartă propagarea neolitizării, trasăm inițial filiația culturală a centrelor de difuziune primară sau secundară, precum și sincronismul centrelor terțiare care emerg în spații geoculturale separate spațial, în virtutea unui fel de „elan” care pune în mișcare istoria într-o anumită direcție, „sedimentând” un nou facies.

Vestigiile scrise, odată cu debutul epocii istoriei, consemnează fără echivoc nașterea și apusul mai multor civilizații. Cauzele schimbării

¹⁰ Jacques CAUVIN, *L'apparition des premières divinités*, în „La Recherche” nr. 194, Paris 1987, p. 1478.

¹¹ *Ibidem*, p. 1479.

unui facies cultural sau a unei extincții totale și emergența altei civilizații sunt diverse. Propun un scurt periplu anamnetic prin istoria câtorva culturi alfabetice. Ne vom opri asupra primei civilizații din lume, în sensul modelului civilizațional de azi, și asupra Imperiului Roman care modelizează, prin căderea sa, tranziția de la o etapă istorică spre alta.

2.1.Civilizația sumeriană – nașterea civilizației

Născută în spațiul Mesopotamian prin sedentarizarea imigranților de origine iraniană în mileniul IV î.H., civilizația sumeriană este prima cultură marcată de tehnologizare, urbanizare și mutații cultural-religioase care se petrec în siajul organizării sociale puternic codificată prin legi. Inventarea roții de către sumerieni a revoluționat evoluția transporturilor, sistemele de irigații modernizează agricultura, prelucrarea metalelor se tehnologizează. Apariția scrierii cuneiforme direcționează evoluția cultural-spirituală a omenirii pe fondul specific unei „culturi alfabetice” care instrumentalizează păstrarea informațiilor. De la contractele comerciale, consemnările cu scopul contabilizării bunurilor, apariția școlilor unde se învață scrisul și cititul, apoi urbanizarea cu impunerea legilor care reglementează conviețuirea unor aglomerări umane (inclusiv împărțirea astronomică a timpului prin transpunerea în cerc a celor 60 de minute dintr-o oră și a celor 24 de ore), codificarea religiei prin text scris, toate acestea vor deveni o constantă a lumii civilizate care se regăsesc, treptat, la scară planetară. Între 2800–2470 î.H., sumerienii cunosc o epocă de aur care se reflectă în artă: palatele din Ur sau din Uruk, construcțiile din cărămidă arsă, ziguratele, mobilierul funerar¹².

Evoluția politico-administrativă reflectă cel mai bine evoluția cultural-spirituală a Sumerului. În creuzetul vieții cultural-spirituale

¹² Pentru o descriere „clasică” a civilizației sumeriene cf. Samuel Noah KRAMER, *L'histoire commence à Sumer*, Flammarion, 1994.

specific proceselor de sedentarizare, se nuclearizează primele entități teritorial-statale, conducerea fiind deținută de personaje carismatice care se afirmă ca lideri naturali și asigură ordinea politică, militară – apărarea și funcționarea aspectelor juridice. Acest proces este caracteristic oricăror mișcări de sedentarizare, primele structuri de putere sunt bazate pe segregarea relațiilor în jurul unor lideri carismatici, un proces social „natural”, ulterior apărând construcțiile identitare care definesc autoritatea și asigură funcționalitatea unitară a tuturor grupurilor care își arogă aceeași identitate. Este cazul perioadei Judecătorilor consemnat în Biblie (vezi *Judecători* 1-21).

Un rol important în definirea identității spirituale îl joacă religia sub aspect funcțional, de aceea apar „centrele” la care se raportează toate populațiile care împărtășesc aceeași identitate, cum este cazul ziguratelor și al complexului de lăcașuri sacralizate de la Eridu, modelul civilizației sumeriene fiind deja desăvârșit în perioada finală a epocii Uruk (3400-3100 î.H.). O etapă de dezvoltare recunoscută prin urbanizarea aglomerărilor și dezvoltarea comerțului este perioada *Djemet Nasr* (3100-2900 î.H.), centrată în jurul orașului Kish, însă rivalitățile dintre populațiile sumeriene vor genera conflicte și vor conduce spre etapa istorică a dinastiilor arhaice a orașelor-stat (2900-2340 î.H.).

În plan religios, diviziunile politice și coagularea puterii în jurul unor dinastii a condus spre un proces de antropomorfizare și personalizare a atributelor divinului până la codificarea relațiilor funcționale zei-om prin intermediul politeismului. Evoluția religiozității este în continuarea experienței primordiale a sacrului, însă se observă persistența simbolului neolitic al taurului ceresc, în timp ce cosmogeneza și antropogeneza sunt transpuse într-un limbaj mitologic care separă *An* – Tatăl zeilor de zeii „funcționali” și „specializați” *En-lil* (zeu uranic) și *En-ki* (zeu stăpânitor al Pământului).¹³

¹³ Mircea ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, voll. I, Editura Științifică București, 1991, pp. 65-69.

Însă, în perioada dinastiilor arhaice, fiecare dinastie a unui oraș-stat caută să-și aroge o autoritate transcendentă, punându-se în legătură cu un strămoș mitic care își transformă „urmașii” în „semi-zei”. Apoi încrengătura „clanului” care contruiește panteonul local, îndeplinește funcții specializate diferite, devenind în pietismul popular obiectul imediat al cultului religios de tip „urban”, subordonat intereselor de moment: divinități ale fertilității („vițelul de aur” fiind un simbol constant alături de „zeița mamă”), zeități ale meseriilor, protectoare ale familiilor, ale norocului etc. Acestora li se „cumpără” bunăvoința prin ofrande sau li se cere protecția în fața unor puteri nefaste ale războiului, bolilor, suferințelor și calamităților. Mai mult, în plan dinastic, orice schimbare politică survenită prin lovituri de palat sau cucerire din partea puterilor statale învecinate este proiectată în mitologiile care proiectează „în cer” realitățile politice de pe pământ. Zeii locuiesc în templele pământești care reflectă un scenariu teatral al unei lumi cerești printr-un cult religios practicat de clerici și de rege, un loc central ocupându-l ofrandele. Această antropomorfizare radicală și descompunere a atributelor divine în scop pragmatic se îndepărtează de experiența primară a sacrului, prin relativizarea divinului și configurarea antropică a unor relații funcționale, inducând scepticism, bulversarea sferei religiozității și destabilizarea ordinii care nu mai este ancorată în repere transcendente statornice. De aici răskoale, mișcări sociale contestatate, războaie între orașe, alianțe de conjunctură și manipularea mitologică în scopul asigurării unei brume de autoritate. Este o perioadă de disoluție a unui facies cultural și emergența unei noi etape. Pe fondul slăbirii mecanismelor de apărare interne, valurile migratorii vor pătrunde în teritoriile sumeriene, în special prin populații de origine semitică, care coabitează cu populația deja sedentarizată.

În plan istoric vorbim despre emergența unei noi perioade: Imperiul Akkadian. Această epocă se caracterizează prin unificarea politică a regiunii Mesopotamiene sub o dinastie de origine non-sumeriană, semi-

tă, perdurând între 2340-2190 î.H. Acest strat cultural al Mesopotamiei caracterizează cel mai bine schimbarea unui „facies cultural” în continuitatea celui precedent, în ciuda unui aport important de populații care vor prelua conducerea politică: începând cu Sargon din Akkad, urmează o perioadă de cuceriri care vor genera prima mare organizare statală prin reunirea formațiunilor „microstatale” precedente, însă fondul cultural identitar este sumerian. Activitatea economică, politică, militară și cultural-religioasă evoluează liniar în continuitatea civilizației sumeriene, aspectele civilizaționale sumeriene asigurând sensul aculturației în direcția continuității. Literatura akkadiană revelează lupta permanentă pentru păstrarea autorității puterii conducătoare și teologizarea sensului istoriei la nivel conceptual.

În cele din urmă, asistăm la căderea dinastiilor akkadiene și la reîntoarcerea dinastiilor de origine sumeriană, între 2112–2004 î.H., Imperiul intrând în perioada „neosumeriană” prin recentrarea puterii în jurul celei de-a treia dinastii din Ur. Tensiunile politice și sociale, exprimate în plan spiritual prin relativizarea sistemelor politeiste puternic antropomorfizate și apariția sincretismului sumero-akkadian, lasă să transpară îmbătrânirea civilizației sumeriene, care își pierde treptat identitatea. Limba sumeriană încetează să mai fie o limbă vorbită, rămânând o limbă liturgică și de cancelarie. Deșertificarea și fluctuațiile recurente a secetei în Peninsula Arabiei au generat deplasarea permanentă a populațiilor, fie din motive climatice (pentru subzistență), fie din motive economice, alături de sumerieni, teritoriul fiind locuit de populații de limbă semită, precum Akkadienii, despre care am vorbit. Triburile nomade ale gutilor vor da lovitura de grație în jurul anului 2050, distrugând sistemul administrativ care făcea această entitate civilizațională funcțională, revoltele interne și instabilitatea politică conducând într-un secol la revenirea puterii dinastiilor din Ur III, dar într-o decadență permanentă.

Cultura sumeriană nemafiind elementul „forte” care să balansesze în favoarea sa procesele de aculturație a populațiilor care coabitează, lasă treptat loc perioadei paleo-babiloniene (supremația populațiilor semite amorite), o perioadă de tranziție care marchează extincția civilizației sumerului și emergența perioadei Babiloniene.

Babilonul intrase în structura imperială încă din perioada akkadiană, însă se ridică în glorie din cenușa civilizației sumeriene, devenind centrul civilizației babiloniene. Chiar dacă etnic, lingvistic și politico-militar Sumerul dispare, sumerienii își continuă prezența prin urmașii lor biologici și prin transmiterea unor trăsături civilizaționale care au fost preluate cultural de noua civilizație. Matematica, astronomia, tehnologiile, irigațiile etc. au fost preluate și integrate în noua civilizație. Urbanizarea și sistemul normativ-legislativ specific sumerian sunt regăsite cuantificate în codul lui Hammurabi în jurul anului 1792 î.H., în plan religios evenimentele legate de istoria străveche a omenirii fiind regăsite în primele capitole ale Bibliei. În perioada de înflorire Nabucodonosor deportează o parte a populației Ierusalimului pe care îl cucerște, rămânând un eveniment care a influențat reformarea religiei iudaice în perioada post-exilică. Deplasările permanente ale populațiilor hitite, kassite și arameene au slăbit în permanență și această ultimă manifestare a culturii sumeriene și a sincretismului post-sumerian, apoi perșii și ulterior macedonienii vor da lovitură de grație civilizației mesopotamiene de filiație sumeriană. Însăși faptul că Alexandru Macedon a murit în Babilon în 323 î.H. este un eveniment care marchează „moartea” definitivă a unei culturi care devenea exclusiv o „cultură arheologică”, elementele subzistente fiind de acum înainte atât de disipate în noile substraturi culturale care i-au urmat încât li s-a șters identitatea originară.

Epoca Babiloniană și-a manifestat filiația sumeriană în primul rând prin utilizarea limbii sumeriene ca limbă moartă numai în transmiterea cunoștințelor științifice ca limbă cultă a erudiților, limba vie fiind

akkadiana. Este manifestarea unui facies cultural neosumerian, o schimbare radicală, dar încă în continuitate. Odată cu perioada macedoniană, limba akkadiană a fost înlocuită de aramaică, au dispărut inițiații în scrierea și citirea limbii sumeriene, consemnările istorice, politice, militare, științifice și religioase de pe tăblițele de argilă căzând în uitare până la redescifrarea scrierii cuneiforme de către omul Epocii Moderne. Dar această „uitare” marchează stingerea unei culturi vii. Din acel moment este o „istorie” ca parte integrantă a Istoriei omenirii.

2.2. Obsesia căderii Imperiului Roman

Cronologic mult mai aproape de noi, Imperiul Roman materializează aspectul instituțional al lumii civilizate mediteraneene până la sfârșitul Antichității. Fondarea Romei în 753 î.H. de către triburile latine este rezultatul firesc al sedentarizării și centralizării puterii după perioada seminomadă care caracterizează sosirea indo-europenilor în Europa începând cu anul 1200 î.H. Din punct de vedere cultural, latinii, asemenea tuturor indo-europenilor care se instalează în Bazinul Mediteranean și în Europa continentală, provoacă căderea civilizației agrare de tip neolitic, introducând tehnologia metalelor și modul de viață specific Epocii bronzului și apoi a fierului, trecând în Antichitate cu un nou tip de civilizație și o altă structură etnică.

Însă emergența lumii civilizate în spațiul Italiei conduce spre sincretismul cultural-religios greco-roman, limba greacă rămânând „limba cultă” a filosofiei și științei în detrimentul limbii latine care este folosită pentru toate celelalte activități practice, cotidiene. În acest caz, filiația culturală greacă nu este rezultatul aculturației populațiilor, ci survine prin difuziunea elementelor culturale, adaptarea acestora până la apariția unor „endemisme” și propagarea propriului facies cultural în perioada de „creștere-dezvoltare” și expansiune teritorială. Se adaugă geniul roman care transformă luptătorii săi într-o „armată” disciplinată,

instruită, cu un sistem logistic, susținut de sistemul administrativ și legislativ care instaurează un mod de viață „civilizat” în teritoriile ocupate. Tehnologizarea și mai ales viața socială superior organizată față de „barbari” va înclina definitiv balanța aculturațiilor înspre lumea civilizată care oferă căi de comunicație (drumuri pavate, poduri, căi maritime și fluviale), o economie și un comerț organizat, un sistem juridic-legislativ eficient, un aparat militar defensiv (dar și ofensiv în perioada de „creștere” a Imperiului) care asigură cetățenilor săi o stabilitate relativă, garanția bunăstării, progresului și stabilității.

În perioada de creștere și de expansiune culturală, trece prin mai multe forme de guvernare ce reflectă și influența civilizației romane în Antichitatea mediteraneană: Regat (753-510 î.H.), Republică (510-27 î.H.) după care devine Imperiu, sub această formă de guvernare cunoscând culmile gloriei, apoi decăderea și dispariția.

Secolul III d.H. este marcat de începutul proceselor de decădere a lumii Romane. Schimbările climatice constituie un catalizator care grăbește evoluțiile sociale atunci când nu le declanșează. Răcirea climei și seceta conduc spre sărăcirea și precarizarea vieții agricultorilor și păstorilor, dar, în egală măsură, înghețul oferă altor populații punți naturale care fac regiunile mlăștinoase, râurile și fluviile căi ușor accesibile. Deplasările refugiaților climatici declanșează conflicte și, prin efectul dominoului, pun în mișcare alte populații care ajung să străpungă limesul Roman. Cât timp, demografic și cultural, aceste populații sunt „inferioare”, în ciuda respingerii atavice a oricărui concurent de către populațiile locului, nou-veniții sfârșesc prin integrare, păstrându-și elementele cultural-religioase originare într-o construcție identitară integratoare. Însă, atunci când suntem în fața unor deplasări masive, chiar și fără a fi vorba despre persoane înarmate, ne aflăm în fața unei invazii care destabilizează echilibrul economic-funcțional autohton, care nu este calibrat unei explozii demografice, declanșând situații de criză complexe.

Imperiul Roman dădea deja semne de „îmbătrânire” și, în culmea bunăstării materiale, își pierdea treptat reperele spiritual-identitare. Filosofia, gândirea tipică pentru lumea civilizată, reflecta dezintegrarea identitară prin eclecticismul său, aceeași relativizare a adevărilor și multitudinea practicilor de cult destrămând și reperele transcendente asigurate de valorile religioase. Creștinismul avea să joace un rol unificator, însă în plan cultural, în virtutea catolicității sale, va configura faciesul cultural al viitoarei Europe și a lumii întregi, dar asupra acestui aspect vom reveni.

Din interiorul civilizației romane deriva începe prin slăbirea autorității puterii conducătoare. Loviturile de palat, asasinate politice, revoltele interne și intervenția armatei în luptele intestinale de putere, ofereau conducători fără o autoritate legitimă, cu atât mai mult cu cât nu-și puteau aroga „niciun drept divin” și nici nu puteau fi persoane carismatice care să câștige simpatia tuturor.

Începând cu anul 193 d.H., cu dinastia Severilor, urmează o perioadă de revolte, anarhie militară, lovituri de palat și succesiuni rapide ale Împăraților. Valurile de imigranți care străpung limesul roman instaurează un climat social în care domnește frica, dar se instaurează și dezgustul față de instituțiile puterii. Este perioada în care se instaurează sentimentul de decadentă, prezent în toate culturile și civilizațiile în criză, manifestat prin sindromul nostalgiei de tipul „ce bine era înainte!”. În fața instabilității și a unui dinamism al schimbărilor care depășește capacitatea de reacție adaptativă a societății, memoria evenimentelor pozitive din trecut este hiperbolizată, în timp ce suferințele, nedreptățile, evenimentele negative din trecut sunt refulate. În acest context se instaurează scepticismul; unica salvare vine din partea soteriologiilor religioase sau se cade pe panta nihilismului.

Prin Dioclețian (244-311 d.H.), civilizația romană cunoaște o perioadă de redresare și de restaurare a autorității instituțiilor puterii, proces care impunea centralizarea economică, politică, militară și religioasă în jurul

reprezentanților Tetrarhiei care guvernează Imperiul. Restaurarea modelului politic funcțional de dinainte de criză impunea o reîntoarcere la origini și valorificarea tradițiilor ancestrale care au asigurat bunăstarea materială și serenitatea care se reflectă în cultură. În fața eclecticismului filosofic și religios se impunea o reunificare sub stindardul trecutului. Epoca imperială a fost marcată de coabitarea păgânismului, creștinismului și sistemelor etico-religioase gnostice¹⁴.

Tot sub Dioclețian, Imperiul Roman trecea prin divizarea politico-administrativă care prefigura destrămarea instituțională propriu-zisă. În anul 285 d.H., Tetrarhia era modificată după viziunea dioclețiană în Imperiul Roman de Apus cu capitala la Mediolanum (286-402) și Ravena (402-476), iar Imperiul Roman de Răsărit cu capitala la Bizantium – Constantinopol. Scurtele perioade de reunificare a Imperiului sub Constantin cel Mare, Iulian Apostatul și Teodisiu I, nu au fost funcționale în contextul destrămării unității identității noilor populații, care nu găseau într-o „metaidentitate” civilizațională motivul coeziunii interne a corpului sociocultural.

În plan religios, începe un proces de impunere a cultului public, în mod concret jertfele aduse în templele dedicate zeităților panteonului greco-roman. Pentru creștinism începea una dintre cele mai mari și sângeroase persecuții din istorie.

Creștinismul este o religie universală care promovează monoteismul în continuitatea istorică a evoluției spiritualității și religiozității lui *homo religiosus*. Prin intermediul Revelației divine, în ambientul cultural iudaic spiritualitatea primordială, umanizatoare, care valorifică coeziunea mistică cu sacrul într-o viziune monoteistă (sau mai exact monolatră), prinde o formă istorică devenind o religie a „Cărții Sfinte” și se conturează monoteismul teologic. Am văzut că sedentarizarea și trecerea la cultura de tip agrar-neolitic este precedată de conturarea bipolarității

¹⁴ Mircea ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, voll. II, Editura Științifică București 1991, pp. 331-361.

Cer (Taur ceresc) și Pământ (Zeița Mamă), ulterior, prin antropomorfizarea atributelor divinului, se ajunge la construirea unui sistem politeist exprimat prin mitologii.

Vigoarea monoteismului constă în purificarea elementelor antropomorfizante care descompun divinul în sistemele religioase pietiste și mitologizante, refăcând religiozitatea perioadei istorice după modelul experienței umanizatoare a sacralului, din perioada „străveche”. Monoteismul iudaic este consolidat de autoritatea Revelației divine care se „descoperă” printr-un proces istoric, „prin fapte și cuvinte legate strâns între ele și care se luminează reciproc”. Acest proces „comportă o pedagogie divină specială: Dumnezeu se comunică treptat omului, îl pregătește în etape să primească Revelația supranaturală pe care o face despre sine însuși și care culminează în Persoana și misiunea Cuvântului Întrupat, Isus Hristos.”¹⁵

Iudaismul este o „religie națională”¹⁶, de aceea, momentul istoric Isus Hristos reprezintă nu numai un salt calitativ pentru monoteism, cât mai ales o deschidere spre toate culturile, dând sens unității în diversitate a omenirii. Biserica creștină este catolică/universală, deschizându-se prin activitatea epistolară, normativă, a Sfântului Pavel spre toate neamurile, în completarea activității misionare a celorlalți Apostoli care inculturează Cuvântul Domnului în afara ambientului iudaic original. În primele secole, creștinismul promovează o teologie kerygmatică, avântul misionar extinzând Biserica, un corp eclesial divino-uman, la nivel transnațional, jucând un rol pacificator în cazul multiculturalismului.

¹⁵ CBC n. 53.

¹⁶ O religie națională este specifică unui teritoriu sau unei etnii, delimitând un ambient geocultural sau unitatea identitară a diasporei, care conferă un sens sacru genezei poporului respectiv și îi normează comportamentul etico-religios în comuniune cu celelalte elemente culturo-genetice. Aceasta este situația confucianismului, shintoismului, hinduismului, dar mai ales a iudaismului. cf. Zofia J. ZDYBICKA, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, KUL, Lublin 1977, pp. 13-20.

Creștinismul introduce o nouă viziune asupra istoriei, așază pe alte baze solidaritatea umană, pe fondul decadenței morale și a pierderii reperelor transcendente stabile oferite de religiile licite și devine singura opțiune optimistă viabilă pentru a da sens istoriei. În această perioadă apar formele de viață ascetică anahoretice și precenobitice, probabil atât ca un reflex milenarist cât mai ales ca o formă de manifestare radicală a creștinismului conform sfaturilor evanghelice de către o „elită” dornică de a trăi o experiență spirituală într-o lume ale cărei valori profane își pierdeau atractivitatea.

Decalogul și mai ales interdicția idolatriei pe care creștinismul o identifică în mod legitim cu politeismul și cultul idolatru din templele grecești și romane, nu permiteau săvârșirea cultului public decretat în scopul reconstruirii identității culturale autohtone, tradiționale. *Martyria* – mărturisirea de credință este una dintre funcțiile Bisericii care a fost exercitată de la începuturile creștinismului, însă s-a actualizat și în perioade de persecuții în care comunitățile creștine au avut de suferit sau au fost chemate să-și mărturisească credința cu propriul sânge sub Nero (69-81), Domițian (90-96), Traian (98-117), Marc Aurelius (161-180), Septimus Severus (202-211), Decius (249-251), Valerian (257-258), Dioclețian (284-304), ultima persecuție fiind în Orient sub Maximian Daia (312)¹⁷. Numărul mare de martiri atestă vitalitatea creștinismului și faptul că religiozitatea monoteistă conferă un alt tip de stabilitate civilizației mediteraneene, la o scară pe care gândirea păgânismului roman nu o putea intui.

Edictul de toleranță din anul 311 d.H. dat de Galerius, ulterior în 313 d.H. Edictul de la Mediolan semnat de Licinius și Constantin transformau creștinismul într-o religie licită, introducând Biserica într-un proces de instituționalizare. Structura ierarhică a Bisericii este prefigurată prin apostolicitatea transiterii hirotonirilor episcopale și apoi

¹⁷ Cf. Ioan M. BOTA, *Istoria Bisericii Universale și a Bisericii românești*, Casa de Editură Viața Creștină, Cluj-Napoca, 1994, pp. 16-19.

propagarea creștinismului dinspre centrele majore spre periferii, conturând subordonarea administrativ-canonică între Episcopii și teritoriile Bisericilor de rit propriu (provenite din tradiția Romană, Alexandrină, Antiohiană, Armeană, Caldeeană și Constantinopolitană) din jurul principalelor centre arhiepiscopale, mitropolitane și patriarhale de mai târziu. Biserica creștină se concretiza istoric prin „Biserici” care reprezintă o parte a societății, fiind partenerul de dialog dintre puterea civilă și militară și religie. Fiind o instituție oficială, Biserica – o unitate în diversitatea Bisericilor locale – inițiază procesul de normare și delimitare a ortodoxiei doctrinare, delimitând Tradiția apostolică de erezie.

Treptat, creștinismul va lua locul păgânismului oficial, însă cel mai important factor îl constituie faptul că valorile Evangheliei s-au inculturat în substratul cultural vernacular, apărând „endemismele” locale în care transpar rituri de vânătoare, o bogată farmacopee populară, animismul specific zonelor montane, în Spania și Sudul Franței tauromahia – reminiscență a unui rit legat de „taurul celest”, o serie de rituri ale fertilității sau rituri agrare ce au supraviețuit din substraturile culturale precedente și s-au îmbrăcat într-o aură cvasicreștină care transpare și astăzi în folclor. Substratul cultural „greco-roman” încreștinat emerge ca un nou facies în continuitatea celor precedente.

În anul 410 d.H., goții, încreștinați sub formă ariană, sub conducerea lui Alaric, cuceresc și jefuiesc Roma, supunându-i cetățenii unui adevărat masacru, cucerire cu valoare simbolică care prefigurează intrarea civilizației romane tradiționale într-o „fază terminală”. Sfântul Augustin intuia un „sfârșit” și o „continuitate”, așa cum îl citează Mircea Eliade: „*Roma non pereat si Romani non pereant!* Altfel spus, calitatea oamenilor asigură permanența unei instituții și nu invers.”¹⁸

Evenimentele istorice nefavorabile care au marcat disoluția unei instituții și un facies cultural antic nu au întrerupt continuitatea culturii

¹⁸ Mircea ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, voll. III, Editura Științifică București 1991, p. 44.

europene numai datorită creștinismului „deoarece adevărata vocație a creștinismului este mântuirea și unica lui certitudine este triumful final al acestei *Civitas Dei*, toate dezastrele istorice se dovedesc, în ultimă instanță, lipsite de semnificație spirituală”¹⁹. Filosofico-teologic am spune că răul nu are nicio finalitate.

În anul 395 d.H., Imperiul Roman era din nou divizat, în 476 Romulus Augustus abdică în fața presiunilor lui Odoacru, un Rege de origine germanică, ultimul cântec de lebadă al Imperiului Roman de Apus fiind sub Iulius Nepos până în anul 480 d.H., anul convențional al începutului Evului Mediu. Cultura elenistă și valorile civilizaționale romane au continuat într-o Europă majoritar germanică în Apus și slavă în Răsărit, atât latinitatea cât și elenismul continuând lingvistic, dar și prin sintezele etnice și culturale din spațiul european, unitatea identitară a spațiului geocultural european fiind realizată de creștinism.

*

În afara celor două „studii de caz” propuse, pretutindeni pe Planetă întâlnim succesiuni de civilizații. Pe insula Creta, civilizația Minoică se manifestă între 3000–1200 î.H., declinul fiind marcat de catastrofe naturale: activitatea seismică, erupția vulcanului din Santorini, schimbările climatice și invazia populațiilor mării.

În Mexic, civilizația Olmecă, între 1200–500 î.H., are un destin asemănător Sumerului, fiind promovată de orașe stat și bazate pe economia agrară, de data aceasta a culturii porumbului. Răspândită în Golful Mexic și extinsă teritorial până în Guatemala și Costa Rica, această civilizație se remarcă prin arhitectura megalitică și ritualizarea religiozității ancestrale sub forma politeismului local. Decade din cauze interne, însă cultural continuă să subziste prin civilizația Aztecă și Mayașă, ambele fiind victimele invaziei și cuceririi spaniole în secolul XVI, nu înainte să treacă prin schimbări climatice și mișcări sociale care

¹⁹ *ibidem*.

le-au slăbit „imunitatea”. Urmele culturale le regăsim în credințele vernaculare disipate în creștinismul romano-catolic care devine elementul culturo-genetic „forte” care asigură unitatea culturală a Americii Latine și de Sud.

Civilizația etruscă precede în Toscana civilizația Romană, remarcându-se între 600–350 î.H.. Sfârșește datorită expansiunii Romane prin pierderea autorității, însă moștenirea culturală se propagă în interiorul sincretismului greco-roman ca un endemism, inspirând mai ales viața artistică.

Civilizația nabateeană, specifică negustorilor caravanieri din spațiul Iordaniei de Sud de azi, spațiul Cananean și Nordului Arabiei, succede Edomiților care erau sedentarizați din sec. VIII î.H. Cunoaște o dezvoltare specifică între 600 î.H. și 106 d.H., reprezentativ pentru civilizația nabateeană fiind orașul săpat în stâncă, Petra. Fricțiunile politice și conflictele militare slăbesc poziția acestei civilizații, însă dispare ca entitate autonomă prin cucerirea de către Împăratul Traian și transformarea într-o provincie romană. Cultural, nabateenii rămân una dintre subculturile din spațiul greco-roman până la introducerea acestui teritoriu în *oikoumena* creștină prin inculturarea creștinismului, în sec. IV d.H. Activitatea seismică și deșertificarea au jucat un rol important în decăderea civilizației nabateene, evoluția politico-militară jucând un rol decisiv. Ultima rezistență culturală o întâlnim în momentul expansiunii islamului în sec. VII, după care urmele culturale se pierd în substratul irațional, vernacular a spiritualității locului.

Și exemplele pot continua pe Continente și în grade de tehnologizare diferite: civilizația khmeră centrată în jurul orașului Angkor (între 800–1300 d.H.), care dispare din cauza inerției instituționale, incapabile să facă față schimburilor culturale vii (trecerea de la hinduism la buddhism), imigrației și sărăcirii resurselor solului; civilizația amerindienilor sau a nativilor americani care cade victimă expansiunii civilizației Occidentale sau civilizația Insulei Paștelui care cade victimă exploatării excesive a pădurilor, capriciilor climei și mișcărilor sociale interne.

Ceea ce au în comun toate aceste „entități civilizaționale” este faptul că trec prin fazele stabilirii primelor rudimente identitar-culturale și prin consolidarea treptată a instituțiilor „puterii”, ating o „culme” a dezvoltării după care începe procesul dezintegrării unității politice și coeziunii culturale. Catalizatorul principal este clima sau cataclismele naturale care schimbă condițiile de viață și generează valuri de deplasări care, pe baza principiului dominoului, împing alte populații să-și părăsească arealul său, astfel încât avem deplasări masive de populații și emigrații spre teritorii care asigură o stabilitate economică și garantează subzistența indivizilor. Dar schimbările apar numai atunci când „vechii” locuitori nu se mai pot adapta și caută în „tanatos” singura rațiune de a subzista în siajul gloriei trecutului. Numai când civilizațiile gazdă sunt destrămate și măcinate „din interior” apar schimbări de facies cultural, schimbări ale structurii etnice sau debutează procese etnogenetice, în continuitate și evoluție culturală pentru spațiul geocultural respectiv. Indiferent de gradul de tehnologizare, continuitatea unei culturi depinde de „rațiunea de a fi” și de „identitatea forte” care înclină balanța aculturației, în cazul cuceririlor militare sau al luptelor intestinale, schimbările faciesului cultural sunt marcate de „identitate”, aceasta manifestându-se prin cutume, religie, ocupații și tehnologii tradiționale, care persistă oficial sau sunt refulate la nivelul substratului vernacular, pierzându-și originea într-un fond cultural ancestral, nediferențiat, care reunește subconștient toate substraturile care s-au succedat.

*

În fiecare caz se observă emergența stratului cultural succesiv, de fiecare dată continuatorul preia „ceva” din lumea pe care o înlocuiește, aducând și un element de noutate. În cazul căderii Imperiului Roman, continuitatea și aspectul „identității forte” a fost rezultatul inculturării valorilor creștinismului.

Europa, sub valurile migrațiilor, își schimbă treptat structura etnică, însă în plan cultural apar sintezele etnogenetice de limbă latină și/sau sintezele culturale care preiau elementele civilizaționale romane în aportul etnic al culturilor vernaculare autohtone și al aportului slav, ugro-finic și germanic. Păstrarea culturii clasice greco-latine a fost posibilă datorită mănăstirilor benedictine sau baziliene, adevărate centre în care s-au păstrat și transcris valorile omenirii, dar și prin Imperiul bizantin, care rămâne singurul moștenitor direct al Imperiului Roman antic.

Refacerea unității avea să fie realizată de misionarii benedictini în Apus și de misiunile bizantine în Răsărit, nuanțând creștinismul european în „cei doi plămâni” prin care respiră Biserica lui Hristos, așa cum sublinia în numeroase rânduri Papa Ioan Paul al II-lea. Destrămarea din Occident permitea Constantinopolului să-și aroge supremația eclesială și în același timp să-și impună autoritatea asupra lumii bulgare și slave, intrând instituțional într-o „fază decadentă” odată cu apariția islamului în sec. VII. Constricția lumii bizantine era contrabalansată de emergența creștinismului apusean german, astfel încât, sub autoritatea Romei, teritoriile reintegrate în *oikoumena* creștină își defineau identitatea tradițională în sec. X sub forma lui *Sacrum Romanum Imperium Nationis Germanicae*, în timp ce căderea Constantinopolului în 1453 sub turci accentua consecințele schismei din 1054 și nuanța dualismul culturii europene așa cum se manifestă și astăzi.

Creștinismul a asigurat esența culturogenetică a Europei de azi și, în ciuda secularizării din Epoca Modernă și pierderea identității „forte” a europenilor, datorită continuității experienței sacrului în siajul monoteismului, are de jucat un rol marcant în conturarea faciesului cultural de mâine. Biserica a asigurat transmiterea valorilor și a configurat dezvoltarea gândirii filosofice, științelor și artelor, a permis existența unei unități axiologice în ciuda divizării statelor naționale, a salvagardat „ființa națională” în cazul popoarelor intrate sub dominația islamului.

În ciuda instrumentalizării creștinismului în scopuri politice, a subzistat crizelor interne, scindărilor, persecuțiilor sec. XX sau subminării din contemporaneitate.

Ceea ce la un moment dat este un sfârșit, o „moarte simbolică”, este de fapt un salt calitativ și o „renaștere” într-o nouă etapă civilizațională. În viitor, creștinismul rămâne religia „tradițională și autohtonă” a Europei, chiar dacă Biserica va subzista într-un ambient multi-cultural și pluri-confesional, continuitatea civilizației europene depinzând de prezența mesajului mântuitor care dă sens eshatonului. Creștinismul european se confruntă azi cu agnosticismul și ateismul (care nu poate genera descendenți, fiind o mișcare suicidară în plan identitar-cultural) și cu islamul (favorizat de un spor demografic important). Faptul că islamul, religie monoteistă și universală, are același scenariu eshatologic prezent în tradiția creștină și Isus (Issa) are de îndeplinit o misiune importantă în înfrângerea lui Antihrist (Dajjal) (*Coranul*, surata 43, versetul 61), ne permite să anticipăm că religia creștină va juca un rol important în unificarea sensului istoriei în ciuda crizelor și schimbării structurii etnice a Europei de azi.

Depinde de înțelepciunea Europei și de vitalitatea populațiilor capabile de adaptare la noile condiții istorice dacă se va ajunge la disoluție până la dispariția civilizației actuale asemenea civilizației Sumerului sau se va asigura continuitatea chiar și în cazul unor schimbări majore. Spiritualitatea va juca în viitor un rol decisiv. Parafrazându-l pe Sfântul Augustin, putem spune că *Europa non peribit si Europenses non peribunt!*

3.

Tranzițiile culturale și filosofia

Ceea ce la scara unei culturi sau civilizații marchează în istorie un „sfârșit”, în realitate este o perioadă de „tranziție” în care se configurează viitorul. Fie că este vorba despre un salt calitativ major cu schimbarea dramatică a fondului cultural ca urmare a modificării ordinii statale și/sau a imigrației masive, fie că este vorba despre saltul calitativ evolutiv de la o etapă la alta din cadrul aceleiași culturi, tranzițiile asigură o continuitate și perpetuează fondul autohton cu toată „stratigrafia” sa, începând de la origini. Credințele vernaculare și elementele arhaice se perpetuează, dobândind uneori învelișuri noționale aparent diferite, alte elemente culturale și spirituale sunt supuse unui proces de adaptare și/sau adecvare la orizontul cunoașterii din timpul respectiv, o concepție despre lume viabilă și integratoare pentru individ pornind întotdeauna de la proiecția realității în cultură și de la autoritatea acestora în epocă.

În timpul cursurilor de istoria filosofiei am observat ciclicitatea unor etape care caracterizează progresul istoric al unei „Epoci”. Sigur, rodul unei sistematizări didactice, cursul urmărea schema propusă de Władysław Tatarkiewicz (1886-1980) în cele trei volume ale sale

dedicate *Istoriei filosofiei*¹, editate prima oară la Lublin în 1931 și reeditate de mai multe ori de către Editura Științifică PWN din Varșovia (ultima ediție 2016), un suport de tip „manual” în procesul de predare-învățare adecvat cantității mari de informații din prelegerile universitare care au nevoie de o esență prezentată simplificat, condensată.

Vorbind despre perioadele filosofiei europene, filosoful și esteticianul polonez situa cronologic „filosofia antică” între sec. VI î.H. – VI d.H., urmată de „filosofia medievală” până în sec. XIV, din sec. XV începând „filosofia modernă”. Tatarkiewicz spune că: „aceste epoci trebuie împărțite la rândul lor în etape”² care să reflecte ce tip de gândire filosofică predomină, fie în siajul progresului și ancorării în datele pozitive, fie în spiritul contestatar și pesimist față de posibilitatea cunoașterii realității, de tip critic, negativ (am putea spune teologic, mai degrabă „în stil apofatic”). În general, frământările timpului sunt complexe: chiar și într-o perioadă a afirmării plene a umanismului vor exista umbre ale nihilismului, la fel cum în perioadele istorice în care triumfă violența, persecuțiile și războiul întâlnim apostoli ai adevărului, binelui și frumosului care „trăiesc” aceste valori și nu capitulează în fața non-valorilor care domină în timpul respectiv.

Tatarkiewicz observă dezvoltarea organică din cadrul unei „epoci”, etapele conturându-se prin precursori care pregătesc ascensiunea unor curente „forte” ce lasă urme în cultura și gândirea omenirii, dezvoltarea marilor sisteme rezultate din gândirea progresistă, apoi dezvoltarea „școlilor” de gândire care dezvoltă amănunțit fiecare direcție de analiză posibilă și transmite intergenerațional un tip de gândire filosofică. Tatarkiewicz spune că „în ciuda tuturor diferențelor care le separă, cele trei mari epoci ale filosofiei au în comun faptul că fiecare dintre ele au trecut prin aceste perioade: perioada dezvoltării, perioada criticii și iluminismului, perioada sistemelor și perioada criticii și a școlilor.”³

¹ Władysław TATARKIEWICZ, *Historia filozofii* t. 1-3, Wydawnictwo Naukowe PWN.

² Władysław TATARKIEWICZ, *Historia filozofii* t.1, pp. 15-16.

³ *ibidem*.

Istoria gândirii este strâns legată de evoluția culturală a epocilor respective, de fapt un ciclu civilizațional, fie acesta al dezvoltării interne sau al nașterii și extincției unei culturi specifice, trece printr-o identificare-individuare urmată de dinamismul vieții culturale care atinge apogeul unei perioade de „glorie” pentru a intra, aparent ireversibil, într-un proces de decadentă care marchează apusul.

Am văzut că o simplă anamneză istorică revelează ciclicitatea, dar și continuitatea unui filon original și original care conferă o identitate unei entități civilizaționale, atât sub aspectul progresului tehnologic, cât mai ales sub aspect cultural și religios. În plan cultural, trecerea de la o Epocă la alta reprezintă un „salt calitativ” care se reflectă în primul rând în evoluția gândirii filosofice, dar și în religie. Istoria gândirii reflectă aceeași ciclicitate și evoluție.

Primele elemente filosofice apar disipate în doctrinele etico-religioase ale lumii, însă ca încercare de desprindere față de gândirea mitologică și construirea unui sistem de gândire autonom, filosofia apare în Grecia sec. VI î.H. De acum înainte, gândirea filosofică devine expresia sintezei raționalizărilor și proiecția frământărilor unei epoci, producțiile filosofice dintr-un moment concret materializând într-o manieră simbolică, iconică toate trăirile pozitive, angoasele și speranțele oamenilor care trăiesc în ambientul cultural respectiv. A metapsihanaliza o astfel de etapă ne poate ajuta înțelegem evoluția ulterioară a societății prin prisma pulsionilor sociale care „împing” cursul istoriei într-o anumită direcție și, așa cum spera Mircea Eliade, rezultatele acestei cunoașteri pot avea valențe „terapeutice” umanizatoare, conducându-ne spre un „nou umanism” fără căderea în aceleași mecanisme generatoare de suferințe pe care „istoria” le repetă în cerc vicios.

Chiar dacă reflectă la rândul ei spiritualitatea unei epoci, religiozitatea exprimă alte aspecte sociale. Fiind practică într-un cadru organizat, instituționalizat, religia oficială este normată, dogmatizată prin definiții care cuantifică elementele esențiale care se află la baza

relației dintre om și Dumnezeu. Cultul religios este marcat de liturgic, simbolismul liturgic având nevoie de o mistagogie care joacă același rol hermeneutic ca filosofia. Liturgia asigură practicarea „conținutului” credinței într-o formă socială ritualizată care completează religiozitatea și practicile de pietate individuale. Prin aspectele instituționalizate, religia manifestă inerție la schimbare și, de aici, asigură un oarecare grad de stabilitate culturală, fiind supusă schimbărilor atunci când o impune saltul calitativ al civilizației în care se manifestă.

Propun o trecere în revistă anamnetică a principalelor etape din cadrul fiecărei mari Epoci istorice și culturale din perspectiva evoluției istorice a filosofiei: Epoca Antică, Epoca Medievală, Epoca Modernă și Contemporană.

Perioada începuturilor și dezvoltării. Władysław Tatarkiewicz identifica la începutul fiecărei Epoci o primă perioadă de debut, când se remarcă primii reprezentanți ai gândirii specifice pentru cultura unei epoci istorice concrete. Pentru Antichitate, reprezentativi sunt Thales din Milet (625-547 î.H.) și filosofii naturii ionieni, Heraclit (sec.VI î.H.), Parmenides (sec.V î.H.), Empedocles (sec.V î.H.), Anaxagoras (500-428 î.H.), Democrit (470-370 î.H.) și alți reprezentanți ai „atomismului”, ultimul, Pitagora (580-495 î.H.) pregătind intrarea într-o nouă etapă a filosofiei antice.

Debuturile filosofiei sunt legate de sfârșitul perioadei homerice. Marile mișcări migratorii declanșate de indo-europenizarea spațiului insular mediteranean, la începutul Epocii metalelor, configuraseră deja structura etnică a populațiilor sedentare. În general, în această perioadă, viața economică și culturală este pe o pantă ascendentă. În această primă perioadă, se realizează prima mare sinteză între civilizația de tip neolitic și cultura Epocii bronzului și a fierului, observându-se elemente religioase care se adaugă substratului vernacular, iar în plan tehnologic apare prelucrarea metalelor. Începeau alte războaie de expansiune

teritorială, însă nucleul civilizației superioare (greco-romană) se află pe o pantă ascendentă, lucru care se reflectă din plin în cultură.

Debutul gândirii medievale precede data convențională reținută de istorie, născându-se din eclecticismul cultural specific Antichității în măsura în care observăm emergența filosofiei creștine și a literaturii patristice. Scrierile din perioada creștinismului antic nu sunt sistematice, ci răspund punctual problemelor concrete apărute în timp, ereziilor care circulau în Epocă, dar și necesităților strict pastorale ale comunităților eclesiale care se extindeau în întreaga *oikoumenă* creștină. Este perioada apusului filosofiei păgâne, a gnosticismului, a apologiilor și a literaturii patristice.

Evul Mediu timpuriu, marcat de destrămarea structurii administrativ-politice, pe care se baza civilizația romană, și de schimbarea componenței etnice a teritoriilor în care se nașteau noi etnogeneze, a asigurat transmiterea valorilor și cunoștințelor tehnologice și culturale. Filosofi precum Ioan Scotul Eriugena (815-877) se remarcă în noul context cultural după ce o pleiadă de teologi monastici asiguraseră transmisia documentelor prin copierea acestora în scriptorii. Apărea o filosofie și teologie monastică, însă ulterior Sfântul Anselm de Canterbury (1033-1109) dădea scolasticii o formă stabilă.

Renașterea reprezintă tranziția dintre perioada medievală și modernitate, marcând un salt calitativ prin modernizarea scolasticii de către Francisco Suarez (1548-1617) care a perpetuat filosofia clasică, creștină, în ambientul universitar catolic, în timp ce umanismul renescentist readucea în cultura europeană scrierile Antichității. În același timp, Francis Bacon (1561-1626) deschidea calea empirismului în gândirea filosofică modernă, în timp ce René Descartes (1596-1650) marca definitiv turnura culturală antropocentrică a modernității afirmând singura certitudine în relația gândire – existență (*cogito ergo sum*).

Perioada criticii și iluminismului. După ce se remarcă primii gânditori ai unei Epoci culturale, urmează o scurtă perioadă de sinteze, de afirmare a umanismului și de creștere a interesului pentru problema-

tica antropologiei filosofice, o perioadă de clarificări conceptuale și a „iluminismelor” care anticipează emergența marilor sisteme filosofice.

În Antichitate, începând cu sec. V î.H., viața culturală greacă se mută din coloniile insulare spre Continent, Atena devenind centrul de gravitate a gândirii care se revendică de la spiritul grec. Este perioada în care se remarcă sofistii, educatori itineranți și „iubitori de înțelepciune”, ancorați în spiritul timpului, dar și minți luminate care au deschis calea spre culmi. Reprezentativ „iluminismului” grec este Protagoras (481-411 î.H.), învățător, retor și popularizator al ideilor filosofice. Sofistii direcționează preocupările speculative în direcția afirmării omului, îndepărtându-se de preocupările cosmologice ale primei perioade, însă propunerile lor nu sunt prezentate sub formă sistematizată. Însă marile sisteme ulterioare au fost prefigurate de Socrate (469-399 î.H.).

În perioada medievală, această perioadă coincide cu apariția teologiei ascetice și mistice prin Sfinții Bernard de Clairvaux (1090-1153), Hugues de Saint-Victor (†1141) și continuatorul doctrinei sale, Richard de Saint-Victor (†1173), în timp ce Pierre Abélard (1079-1142) prin conceptualismul său va deschide calea spre scepticismul și nominalismul de mai târziu. Umanismul a fost susținut de Școala de la Chartes, precursora a primelor mari Universități din Occident, legătura dintre gândirea medievală și sistemele Antichității fiind asigurată de filosofia mozarabă, de scrierile lui Alfarabi (sec. X), Avicenna (980-1037), Averroes (1126-1198) sau Maimonides (1138-1204), traduse în latină în Spania și comentate critic în școlile filosofico-teologice latine.

În apariția marilor sisteme moderne, un rol important l-a avut umanismul renescentist, apoi criticismul englez reprezentate de John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) sau David Hume (1711-1776), dar și de viziunea critică a lui Immanuel Kant (1724-1804) care deschide calea sistemelor moderne sau a iluminismului francez.

Perioada marilor sisteme. Umanismul și idealurile de tip iluminist permit apariția marilor sisteme de gândire dintr-o Epocă culturală. Însă perioada de glorie a unei Epoci este materializată de marile sisteme

filosofico-teologice care sintetizează și surprind în mod esențial gândirea specifică culturii timpului respectiv.

Primul mare sistem de gândire al Antichității este dat de Platon (427-347 î.H.), într-o perioadă în care Atena era cel mai mare centru cultural al lumii civilizate. În continuarea dezvoltării eticii și gândirii filosofice ale lui Socrate, Platon înființează Academia din Atena, locul în care școala de gândire platonică prinde contur, idealismul său fiind preluat ulterior în perioada elenistă sub forma medioplatonismului și neoplatonismului care interferează din plin cu filosofia creștină. Al doilea mare sistem al Antichității este rodul gândirii lui Aristotel (322-322 î.H.). Ucenic al lui Platon, Aristotel reunește idealismul platonice cu empirismul realist inspirat de medicina timpului, tatăl său, Nikomach, fiind medic la curtea regelui Filip al Macedoniei, de unde se explică atenția acordată de Aristotel științelor naturii și antropologiei. Fondatorul Liceionului din Atena (școala peripatetică), a revoluționat metafizica, antropologia, logica etc. Fiind pentru un timp profesorul lui Alexandru Macedon, după moartea acestuia apar tensiuni sociale și mișcări antimacedonene, iar Aristotel părăsește Atena pentru insula Chalkis, unde moare izolat și marginalizat. În cadrul elenismului cultural care s-a instaurat ulterior, a triumfat platonismul, filosofia aristotelică fiind marginalizată, apoi scoasă în afara legii alături de școala neoplatonică din Atena de către Împăratul bizantin Iustinian (529). Platonismul a subzistat sub o formă adecvată teologiei creștine, în timp ce aristotelismul era promovat în Siria, în afara teritoriului bizantin, fiind preluat de cultura islamică până la redescoperirea lui de către gândirea europeană prin filiera mozarabă.

Epoca marilor sisteme medievale coincide cu apariția primelor Universități, în sec. XIII, pe fondul dezvoltării vieții intelectuale și a dezvoltării științelor filosofice, teologice, a artelor și ingineriilor: Paris (1200), Napoli (1227), Toulouse (1229), Cambridge (1231), Salamanca (1243), Sorbona (1257) Lisabona (1290). Ceea ce a permis dezvoltarea filosofiei

medievale într-un mod deosebit a fost contactul cu aristotelismul colportat de filosofia mozarabă, gândirea pătrunsă de platonism intrând în concurență cu metafizica, antropologia și teodiceea inspirată de geniul lui Aristotel. Printre precursorii noii filosofii și teologii se numără dominicanul Albert cel Mare (1193-1280), prin comentariile sale asupra operei lui Aristotel, Pseudo-Dionisie sau Petrus Lombardus definind deja o direcție de dezvoltare sistematică, compatibilitatea cu teologia creștină fiind consemnată în lucrările sale *Summa theologiae*, *De natura et origine animae* sau în *De unitate intellectus contra averroistas*.

Toma de Aquino (1225-1274), ucenic al lui Albert cel Mare, a reușit să ofere o școală de gândire reprezentativă pentru filosofia medievală, sistemul său de expunere a filosofiei și teologiei purtând ulterior numele de „tomism”. La rândul său, lasă posterității o *Summa* filosofică prin *Summa contra gentiles*, o prezentare completă a teologiei tomiste în a sa *Summa theologiae*, comentarii la sentințele lui Petrus Lombardus și o serie de răspunsuri la disputele din ambientul universitar al timpului său: *Quaestiones disputatae*, *Disputationes quodlibetales* etc. Tomismul a marcat nu numai filosofia medievală, ci mai ales dezvoltarea teologiei catolice, asigurând expunerea conceptuală a doctrinei creștine într-o formă stabilă, care a făcut față atât Reformei, cât și perioadei „manualiste” care a urmat. Tomismul a fost „regenerat” în sec. XVI de către iezuiți prin Francisc Suarez (1548-1617), o ultimă reîntoarcere spre „neotomism” survenind în sec. XIX prin enciclica *Aeterni patris* (1879) a papei Leon al XIII-lea, moment din care definițiile magisteriale făcute în spiritul gândirii lui Toma de Aquino încep să fie prezentate treptat într-o deschidere critică față de filosofia modernă.

Un alt mare „sistem” medieval care perpetuează de data aceasta platonismul sub forma augustinismului a fost dat de școala franciscană prin Duns Scuttus (1270-1308). Cele două mari tendințe au persistat în disputele teologiei universitare făcute *ad mentem Thomae* sau *ad mentem Scoti* pe

fondul afirmării tomismului, sistemul augustiniano-platonic rămânând cunoscut sub forma unei căi demonstrative devenite *via antiqua*.⁴

Interesant este faptul că nici această „culme” a dezvoltării gândirii nu este lipsită de evenimente istorice negative: războiul împotriva albigensilor (din 1209 până în 1229), perioada cruciadelor care se ridică împotriva ocupării Țării Sfinte de către arabi, apoi de către turcii otomani, incursiunile tătare în teritoriile ruse, Kievul căzând sub tătari în anul 1240. Cu toate acestea, frământările lumii nu au putut frâna efervescența vieții intelectuale a timpului.

În general, empirismul și preocupările pentru filosofia naturii sau pentru fizică evoluează în paralel, filosofi antici precum Thales, Pitagora sau Aristotel fiind și mari matematicieni. Începând cu Epoca Modernă empirismul evoluează în paralel cu idealismele de orice tip, pe de o parte observându-se evoluția gândirii științelor naturii de la fizicieni și filosofi precum Isaac Newton (1643-1727) sau Blaise Pascal (1623-1662) până la August Comte (1798-1857) și ruptura epistemologică dintre științele pozitive și *scientia* din gândirea științifică clasică pe care o impune în plan filosofic. Pe de o altă parte, observăm evoluția gândirii strict filosofice de la turnura antropocentrică a lui René Descartes, cunoscut sub numele latinizat *Cartesius* (1596-1650) spre idealismul sec. XIX. Marile sisteme ale Epocii Moderne se dezvoltă în siajul lui Immanuel Kant (1724-1804), prin Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) și Arthur Schopenhauer (1788-1860). Ulterior avem emergența materialismului și a existențianismului, însă deja gândirea filosofică este umbrită de nihilismul nietzschian.

Perioada criticii și a școlilor. După perioada marilor sisteme filosofice urmează o reacție critică care generează încă producții filosofice demne de perioada pe care o precede, însă, în cele din urmă, se observă o alunecare spre convențional și o ancorare într-un imobilism relativ

⁴ *ibidem* p. 289.

care împiedică dezvoltarea unor sisteme de gândire revoluționare. Este perioada „manualelor”. Filosofii și teologii sunt predate în mod pedagogic ordonat în școli, conținuturile predării devin „standarde” ancorate în mediocritatea unui nivel intelectual accesibil tuturor, vigoarea marilor dezbateri fiind sufocată de cerințele unor metodologii de tip scolastic careucid „în fașă” inițiativele inovatoare.

Este și perioada relativismelor, a schimbărilor majore în plan istoric, a frământărilor sociale care se răsfâng asupra culturii, societatea căutând mai degrabă „circ și pâine” decât onoare și virtute. Fiecare sfârșit de Epocă istorico-culturală trece printr-o perioadă „a kitsch-ului” care iau locul producțiilor culturale demne de valorile perene din cultura universală a omenirii, însă acestea rămân ascunse într-un stadiu latent sau se manifestă stingher într-un ambient sociocultural tiranizat de non-valoare. Dar astfel de valori se manifestă și, în cele din urmă, ies la lumină fructificând într-o nouă Epocă istorico-culturală, plină de vitalitatea pulsionilor vieții într-un ambient purificat de umbrele „morții”.

Sfârșitul filosofiei Antichității se întinde de-a lungul sec. I-VI, perioadă în care apare creștinismul și sunt consemnate primele confruntări dintre apologeți și reprezentanții elenismului păgân, se manifestă gnosticismul și maniheismul, dar și primii teologi-filosofi care dau o formă culturală viabilă credinței creștine.

Dintre reprezentanții gândirii elenismului antic se remarcă Filon din Alexandria (20 î.H. – 45 d.H.) care încearcă să adapteze medioplatonismul la monoteismul iudaic, ajungându-se la neoplatonismul „pur” formulat de Plotin (203-269/270). Căderea Imperiului Roman de Apus și reconfigurarea etnică a Europei marchează evoluția culturală a decăderii și tranziției spre Evul Mediu timpuriu.

Tranziția de la Epoca Medievală spre Epoca Modernă reprezintă mai degrabă un salt calitativ civilizațional decât o schimbare radicală a faciesului cultural european. În planul evoluției gândirii filosofice se observă însă o sincopă demnă de o trecere la o altă Epocă culturală. Scolastica impunea un corp demonstrativ rigid, o structură argumen-

tativă accesibilă numai „inițiaților”, cu repetarea definițiilor și a soluțiilor gândite în continuitatea unei tradiții. De asemenea, impunea o viziune teocentrică, în continuitatea *philosophiae prima* – a metafizicii – care pornește de la Dumnezeu Creatorul sau de la un *Arhe – Principium* filosofic care generează lumea văzută și nevăzută, de la această *theologia naturalis* ajungându-se ulterior la cosmologie, la antropologie și la celelalte domenii ale filosofiei.

Inerției scolasticii medievale i se adaugă scepticismul nominaliștilor: pentru filosofia clasică, orice „semn” are o valoare iconică, este partea vizibilă a unei „realități” invizibile (spirituale) pe care o face perceptibilă simțurilor, în timp ce pentru nominaliști „semnul” are o valoare instrumentală, punându-se în dubiu valoarea de adevăr a trimiterii spre o realitate spirituală, invizibilă sau nu. Este începutul scepticismului față de cunoașterea lui Dumnezeu, față de valoarea de adevăr a sentințelor bazate pe speculație și logică, este semănată sămânța agnosticismului și ateismului de mai târziu. Scolastica „tradițională”, sub forma eclesială a timpului era ruptă de fondul cultural care pregătea Renașterea.

Gândirea filosofică ieșea din cercul vicios al sistemului scolastic prin înlocuirea teocentrismului cu antropocentrismul cultural. Cartesius afirma unica certitudine în *Cogito ergo sum*. În consecință, cosmosul (filosofia naturii) sau Dumnezeu (teodiceea – filosofia despre Dumnezeu) se bazează pe „semne” din afara acestei certitudini, preambulul agnosticismului și ateismului, omul fiind pus în centrul întregului sistem de gândire până la idealismul filosofic care se oprește doar asupra legilor interne ale cunoașterii umane.

În plan religios, Martin Luther (1483-1546) scotea Biserica din inerție, rupându-se de tradiția care juca în epocă un rol negativ prin inerție față de reînnoire. În ambientul catolic era nevoie de contrareforma inițiată de Conciliul Tridentin (1545-1563) pentru ieșirea din inerție și de revigorarea scolasticii tomiste prin Suarez, pentru a se recădea din nou în imobilismul „manualistic” până la conturarea „noii teologii” precursore a Vaticanului II.

În plan cultural, iconicul ceda locul artei sacre ancorate în imanent, apăreau imaginile și statuile sacre, tehnologiile evoluau treptat spre manufacturi și industrializare, monarhiile dinastice erau înlocuite cu monarhiile constituționale, religia creștină și religiile din spațiul cultural european deveneau „confesiuni” pentru stat, Biserica instituțională rupându-se treptat de instituțiile puterii în plan social. Eliberată de ingerințele înspre și dinspre politic, Biserica începea să-și exercite strict funcția ei normativă din domeniul cultural-spiritual, deloc neglijabil pentru evoluția omenirii.

Ceea ce la ora actuală este definit ca „postmodern” reprezintă de fapt perioada de tranziție dintre Epoca Modernă și Epoca viitoare care încă nu are un nume. Eclectismul, relativizarea valorilor, lipsa unor noi sisteme filosofice viabile, transformarea „filosofiei” într-o „istorie a filosofiei” în limitările unui învățământ universitar de tip pozitivist, nihilismul filosofic și cultural-civilizațional sunt un simptom al tranziției. Însă germenii nașterii noii Epoci culturale sunt prezenți „acum” și „aici” în zona crepusculară a tranziției. Spiritualitatea viitoare se configurează în creuzetul tranziției sau în umbra crizelor civilizaționale și a deplasărilor permanente a populațiilor (migrațiile) care transformă „mondializarea” (interdependența instituțiilor la scară mondială) în „globalizare” (contactul dintre culturi și religii diferite cu aculturațiile și inculturările aferente).

Trebuie acceptat faptul că „Epoca cosmică” care va scoate civilizația umană din leagănul originar al copilăriei sale este precedată de „planetarizarea” civilizației terestre, prin schimbarea relațiilor dintre diferitele spații geoculturale. Unitatea se va actualiza întotdeauna în diversitatea culturilor specifice, însă numai după ce va fi înfrântă bariera egoismelor, vor dispărea clivajele de putere și se va descoperi interesul comun și spiritualitatea universală care să motiveze pulsuniile vieții într-un facies cultural globalizat. Creștinismul are un cuvânt de spus în configurarea viitorului!

4.

Nihilismul: când îmbătrânește lumea

René Grousset¹ făcea un bilanț asupra istoriei spunând că „în general, nicio civilizație nu este distrusă din afară fără să se fi ruinat mai întâi ea însăși, niciun imperiu nu este cucerit din exterior fără să se fi sinucis în prealabil. Și o societate, o civilizație nu se distruge singure decât atunci când ele au încetat să înțeleagă rațiunea lor de a fi, când ideea dominantă în jurul căreia s-au organizat în trecut le-a devenit străină”.²

Pulsiunea psihosocială a tanatosului începe să se manifeste odată cu „îmbătrânirea” unei civilizații. Aparent, nimic nu poate prevesti declinul, toate vânturile sunt prielnice și conduc spre larg, însă o lume ajunsă la plenitudinea vârstei se pune în centrul Universului. Se închistează în sine și își promovează mecanismele interne devenind „o bulă de cristal” umplută cu lichid transparent care închide un orașel feeric peste care, din când în când, mai cad fulgi de nea atunci când o mână atotputernică o răstoarnă punând în mișcare adevărate furtuni la scara unui „pahar cu apă”!

¹ René Grousset (1885-1952) istoric francez specializat în istoria Asiei, membru al Academiei franceze.

² René GROUSSET, *Bilan de l'Histoire*, Desclée De Brouwer, Paris, 1991.

Apar provincialismele. Întregul univers este minunata lume din bula de cristal, ceilalți sunt „barbări”, „primitivi”, „necivilizați” – pentru că nu au aceleași mijloace tehnologice – priviți din perspectiva egocentrismului civilizațional astfel enunțat, toți ceilalți sunt niște „provinciali”. Toți sunt judecați după criteriile interne ale acestei lumi care sunt extrapolate într-o viziune panteistă la scară universală, fără să se țină cont de faptul că o civilizație netehnologizată poate fi net superioară în plan spiritual trăind la un nivel mult mai ridicat decât civilizațiile urbane, iar savanții care scriu și meditează la lumina lumânării de ceară înțeleg mai bine lumea decât omul închis într-un univers antropocentric „iluminat” doar de gadgeturile pe care și le-a construit și le-a ridicat la rang de valoare civilizațională.

Faza închistării în sine începe într-un context de „glorie”, fiind perioada în care antropocentrismul cultural și egocentrismele demersurilor pragmatice tind spre o ruptură totală față de ceea ce ține de cultura tradițională. Începe un proces de alienare cultural-religioasă față de propria tradiție. Este începutul secularizării instituționale, dar și a desacralizării vieții și relațiilor interpersonale, până la pierderea valorilor sacre, de fapt acele repere transistorice care asigură în plan cultural și spiritual-religios stabilitate, continuitate și progres.

Nihilismul este un curent de gândire care neagă într-un mod radical orice sistem de valori, impune o atitudine de negare a civilizației în cadrul căreia se manifestă prin respingerea suprastructurii tehnologice și patrimoniului cultural tradițional fără a propune nimic substitutiv. Negare, pulsione a tanatosului, scepticism și repliere în sine până la moartea pe care o propovăduiește ca o finalitate atotputernică care aduce cu sine triumful „nimicului”.

Este și o încercare de impunere a antropocentrismului în toate sferele culturii umane. Ceea ce contează este omul în posturile sale de făuritor al istoriei sale, de aceea s-a ajuns prin desacralizare de la modelul lui Dionisie sau Apolo la conceptul de *Übermensch* în care se

poate regăsi orice model al unui *hyperanthropos*, fie că este „arianul” din utopia unei rase pure, fie că este un artificial transuman rezultat al manipulării genetice și al bioingineriilor omenești. În toate cazurile amintite, relația omului cu sacrul dător al sensului tuturor lucrurilor deranjează; omul vrea să se autodetermine. Dar nu-i ajunge libertatea de a se opune valorilor, de a fi ateu sau agnostic sau de a decide asupra istoriei sale, vrea mai mult! „Vrea” – și o manifestă nevrotic – ca Dumnezeu să nu existe!

Într-o lume a nihilismului, numai nebunul din *Știința voioasă* a lui Friedrich Nietzsche conștientizează faptul că: „Dumnezeu a murit! Dumnezeu rămâne mort! Și noi l-am ucis! Cum să ne consolăm, noi, ucigașii ucigașilor? Cel mai sfânt și cel mai puternic din tot ce-a avut lumea până acum și-a pierdut sângele sub cuțitele noastre – cine ne spală de acest sânge? Ce ispășiri, ce jocuri sfinte va trebui să inventăm? Nu este oare dimensiunea acestei fapte prea mare pentru noi? Nu trebuie să devenim noi înșine zei pentru a părea cel puțin demni de ea?”³

Din păcate, „nebunul” care diagnostichează starea lumii cade în capcana antropolatriei și caută să ridice umanitatea la rang de „zeitate” pentru a oferi o eshatologie metafizic eficientă, însă se întreabă retoric: „oare nu este dimensiunea acestei fapte prea mari pentru noi?”. Evident că da. Dacă Dumnezeu dispare din preocupările culturii și civilizației măcinată din interior de nihilism nu înseamnă că această „moarte simbolică”, prin care modernitatea caută să se debaraseze de realitatea prezenței lui Dumnezeu pe care o estompează în cultură, aduce cu sine și puterea eficientă de a se substitui eficient funcției divine.

Interpretarea filosofiei „morții lui Dumnezeu” ne este propusă de filosoful Vasile Muscă astfel: „...moartea lui Dumnezeu, în sens filosofic, nu este și nu poate fi opera unui singur om, fie acesta chiar și unul de formatul intelectual al lui Nietzsche. De altfel, Nietzsche nu a făcut decât să se comporte în conformitate cu propria teză despre filosof ca

³ Friedrich NIETZSCHE, *Știința voioasă*, Cartea a treia, fr. 127.

medic al unei civilizații și despre filosofie ca o formă specială de medicină – ultima intervine în cazul bolilor trupului în timp ce filosoful este un tămăduitor în cele ale sufletului. În situația de față, a morții lui Dumnezeu, Nietzsche a fost doar cel care a pus ultimul diagnostic, constatând la căpătâiul marelui bolnav decesul acestuia... După Nietzsche vocația autentică a filosofiei a devenit aceea de a pune diagnosticul privind starea spirituală a unei epoci.”⁴

Nihilismul neagă valorile și ordinea „tradițională”, căzând în capcana unei gândiri care se învâрте într-un cerc vicios. Totul pornește de la căutarea lui Dumnezeu în imanența lumii istorice: „N-ați auzit de acel nebun care ziua în amiaza mare aprinsese un felinar și alerga prin piață stigând neîncetat: Îl caut pe Dumnezeu!”⁵. Pe de o parte, avem inerția și rezistența la schimbare a societății tradiționale, evoluează civilizațional, dar în viața cultural-religioasă rămâne în confortul unei practici convenționale fără să se străduiască să-și actualizeze limbajul teologic nivelului cunoștințelor științifice de la un moment dat. Societatea tradițională nu mai are vigoarea necesară pentru a-L „arăta” pe Dumnezeu celor care Îl caută. Pe de altă parte, cei care s-au rupt de faciesul civilizațional tradițional din care fac parte istoric, pierzând atât capacitatea de a dialoga cu ceea ce este vechi, dar, lipsiți de sprijinul tradiției care garantează păstrarea reperelor axiologice în continuitatea propriei culturi, nu-și pot ridica privirea spre Dumnezeu și nu găsesc nicio soluție constructivă. Atunci, „nimicul” este ridicat la rang de absolut, este ceea ce tronează în lumea valorilor unei lumi debusolate, este și viața pesimist-eschatologică a lipsei de sens. Omul devine *ens absurdum*.

Dar golirea culturii de izvorul tuturor valorilor este însoțită de delirul triumfului: „Faptă mai mare nu a existat niciodată – și oricine se va naște după noi va pătrunde, datorită acestei fapte, într-o istorie mai înaltă decât a fost toată istoria de până acum!”⁶.

⁴ Vasile MUSCĂ, *Marea amiază*, Ideea Europeană, București, 2014, pp. 102-103.

⁵ Friedrich NIETZSCHE, *op. cit.*

⁶ *ibidem*.

Mai înaltă? Tinzând spre *nihil*, cultura lipsită de valorile sacrului tinde spre o moarte simbolică pe care o materializează în toate domeniile creației artistice, dar și spre „pulsuni suicidare” care tind spre ștergerea unei identități culturale prin promovarea non-valorilor (la scară axiologică) în detrimentul continuității ființării sale specifice. Identitatea culturală este într-un dinamism perpetuu dat de manifestarea „vie” a spiritului uman, însă atunci când „spiritul” devine slab – îmbătrânirea civilizației – ne aflăm în fața absenței unei identități colective viabile, cultura reflectând faza terminală în care intră civilizația respectivă.

Răsturnând sensul soteriologiei creștine, nihilismul european oferă prin absolutizarea extincției o pseudo-eschatologie cu valoare pseudo-religioasă: nihilismul este destinul, moartea are un sens în acest context pesimist pentru că, pentru om – *homo religiosus* „moartea este o transcendere a condiției umane, **o trecere într-o lume de dincolo.**”⁷ Această obsesie a decadenței și morții generează întreaga literatură „pseudo-apocaliptică” care însoțește „crizele” recente și contemporane.

În viziunea dialecticii sacrului, Mircea Eliade vedea în „teologia morții lui Dumnezeu” triumful desacralizării, al „camuflării sacrului în profan”, moment în care începe procesul „redescoperirii sacrului”. După momentul acestui „deicid”, omul este obligat să trăiască exclusiv în istorie⁸, rămânând în esență același *homo religiosus* „omul areligios respinge transcendența, acceptă relativitatea realității și chiar se îndoiește uneori de sensul existenței. Omul modern areligios își asumă o nouă stare existențială, recunoscându-se doar ca subiect și agent al istoriei și refuzând orice chemare la transcendență”⁹.

Desacralizarea „orbește” omul care nu mai este capabil să vadă sacrul care rămâne același, neschimbat, doar că este camuflat în cultura

⁷ Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 94.

⁸ Mircea ELIADE, *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*, Humanitas, 2013, p. 82.

⁹ Mircea ELIADE, *Sacrul și profanul*, Humanitas, București 1995, p. 176.

profană. Omul nu se mai cunoaște pe sine și nici nu mai înțelege lumea sa, deoarece civilizația secularizată cu instituțiile și producțiile sale tehnologice „nu pot fi corect înțelese dacă nu li se cunoaște matricea religioasă originară pe care au criticat-o, în mod tacit, au modificat-o sau au respins-o, devenind ceea ce sunt acum: valori culturale profane”¹⁰. De fapt, spune Eliade, „noutatea lumii moderne se traduce prin revalorizarea la nivel profan a vechilor valori sacre”¹¹. Însă golește valoarea de conținutul ei metafizic, o reduce la o formă fără fond, un *eidos* care se transformă într-un *eidolon* care nu poate ține locul formei originare – *morfe*, plină de semnificație și ființă.

Este clar că spiritualitatea specifică omului culturii de tip *nihilist* este din ce în ce mai mult marcată de agnosticism, modernism – scindarea dintre *fides et ratio* – și scepticism refulat în îmbrățișarea altor religii (care nu sunt în continuitatea propriei tradiții, în consecință mai puțin expuse procesului de contestare) sau a surogatelor substitutive cu valoare de pseudoreligii (*New Age*, ideologii politice, astrologie, „extra-terestrii” și orice „transcende” universul cognitiv imediat considerat ca transcendență pe verticală)¹².

Această evoluție în direcția pierderii identității proprii se conturează începând cu Epoca Modernă. Reforma luterană este o reflecție a acestui proces, firească în evoluția culturii în dialectica sacrului, este un prim pas spre desacralizarea istoriei prin „antropomorfizarea” teologiei și introducerea unui discurs pe măsura omului modern: respingerea Tradiției și a tradițiilor hermeneutice nu a însemnat înlăturarea elementelor umane din interpretarea Revelației, ci, în lipsa reperelor date de continuitatea dintre perioada apostolică și sec. XVII, paradoxal singurele care continuau organic „teologia” rostită de Isus, creștinul Reformei, „eliberat” de „norme”, se considera pe sine criteriul suprem

¹⁰ Mircea ELIADE, *Nostalgia originilor*, p. 26.

¹¹ Mircea ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, Editions Gallimard, Paris, 1997, p. 130.

¹² Pentru valoarea psihologică pseudo-religioasă a unor „surogate” culturale, vezi Mircea ELIADE, *Ocultism, vrajitorie și mode culturale*, Humanitas, 1997, pp. 79-80.

al interpretării Scripturii. De la *sola Scriptura* s-a ajuns în siajul fărâmițării protestantismului la un *plures* în ceea ce privește înțelegerea ei, ceea ce se observă mai ales începând cu sec. XIX. Avem „un” Adevăr și o multitudine de interpretări care devin „adevăruri” promovate în spiritualitatea europeană.

Protestantismul era totuși necesar în contextul inerției instituțiilor eclesiastice care „s-au trezit” prin contrareformă și prin „aggiornamentoul” Conciliului Ecumenic Vatican II. Începând cu perioada Reformei, civilizația europeană este marcată de un fel de „milenaarism eshatologic”, colonizarea continentului american și a noilor teritorii fiind legată și de încercarea restaurării unei lumi perfecte, un fel de Paradis terestru care să se identifice cu „lumea nouă”. Acum apar comunitățile care construiesc o lume nouă, în fond după chipul și asemănarea celei vechi, chiar dacă își exprimă acest deziderat prin „*New England, New York, New Haven – toate aceste nume nu exprimă doar nostalgia pământului natal abandonat, ci mai ales speranța că pe aceste pământuri și în aceste orașe noi viața e susceptibilă de a revela alte dimensiuni. Și nu numai viața: totul în acest continent, care a fost considerat ca un Paradis terestru, trebuie să fie mai mare, mai frumos, mai puternic.*”¹³

De la ideea de „*American way of life*”, o idee religioasă, se ajunge la o secularizare totală în care totuși Dumnezeu este omniprezent, însă lipsit de puterea misterului transcendenței Sale absolute. Dumnezeu a fost adus prea aproape de om, astfel încât omul a început să-l vadă și acolo unde nu este, de exemplu pe bancnota de un dolar.¹⁴

De acum înainte, omul încearcă să se autodetermine, începând să-și construiască un destin luciferic, *fără și împotriva* lui Dumnezeu: industrializarea, dezvoltarea științelor pozitive, secularizarea culturii până la ateism (contestarea existenței lui Dumnezeu) și agnosticism (contestarea

¹³ Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Folio Essais, 2001, p. 182.

¹⁴ Pentru problema teologică a sensului civilizației tehnologizate cf. Alexandru BUZALIC, *Teologie și progres tehnologic*, în „Simpozionul Internațional Secularizarea și Europa contemporană – particularitățile Europei Centrale și de Est”, Galaxia Gutenberg, 2014, pp. 42-64.

posibilității de cunoaștere pe cale rațională a lui Dumnezeu). Întâlnim același proces pretutindeni, însă în grade diferite, toate religiile trecând prin acest proces tocmai prin intermediul științelor pozitive și al tehnologizării societății scoase în afara discursului despre „sens”: transporturile, telecomunicațiile, societatea de consum, finanțele.

Oamenii au căutat să se raporteze la Dumnezeu și în mijlocul unei lumi secularizate, din păcate cu prețul desacralizării conceptului de Dumnezeu sau al coborârii divinului atât de „jos”, în *kenoza* istoriei, până când realitatea pe care o numim „Dumnezeu” a început să fie de nerecunoscut printre creațiile culturii omenești. De aici până la ideea că „omul L-a creat pe Dumnezeu” sau până la „teologia morții lui Dumnezeu” este numai un pas.

În „acest” context vorbim despre pierderea identității „forte” pentru că orice este ridicat la rangul de „lume nouă”, acea „istorie mai înaltă” a *Științei voioase* nietzscheniene, devine un set de valori civilizaționale dezbrăcate de „putere”, separate de sacrul care conferă sens și transistoricitate. Valorile „slabe” sunt mereu expuse atacurilor din partea modelor culturale de moment, legislațiile civile specifice societăților desacralizate învârtindu-se pe caruselul schimbărilor frecvente, în ritmul succesiunii la putere a majorităților politice și a promisiunilor electorale și a alternanțelor „stânga-dreapta” care relativizează încă odată „valorile” care normează o societate în derivă.

Deriva devine și mai mare odată ce clivajul politico-ideologic „stânga-dreapta” dispare, când alianțele „de moment” servesc interesele de castă și nu se mai regăsesc în aspirațiile mulțimii care ar trebui să se afle în spatele unei „democrații participative”, iar electorul chemat să aleagă o direcție de urmat și un set de valori ajunge la dilema cetățeanului turmentat: „Eu pentru cine votez?” (Ion Luca Caragiale, *O scrisoare pierdută*, 1884).

Și, cu cât nihilismul fragmentează ceea ce a mai rămas din „putere”, o pseudoelită se erijează în „zeii” care caută „să inventeze ispășiri și

jocuri sfinte pentru a fi demni de deicidul săvârșit în cultură.”¹⁵ Dar „elitele” unor mecanisme sociopolitice rupte de adevărata scară axiologică și mai ales promovată pe criteriile „clientelismului de castă” care ucide și meritocrația își arogă pretenția luciferică de a se substitui „zeilor” și au puterea de a norma împotriva legilor naturale. Există o evoluție culturală, evident, însă drepturile și libertățile garantate prin legislațiile promulgate pe baza consensului nu se vor putea substitui niciodată fundamentelor pe care le găsim în „legea naturală” deoarece numai ceea ce este în conformitate cu realitatea complexă, materialo-spirituală a omului este „funcțional” atât biologic, cât și social. A acorda pârgii legislative care garantează libertatea orientării sexuale și normează efectuarea unui pact civil care protejează menajul în cazul separării este în spiritul „normalității”, însă ridicarea cuplului homosexual la rang de „familie” este o transgresiune a legii naturale. Mulți se concentrează asupra noțiunilor de toleranță sau homofobie, însă dezbaterea este de ordin antropologic: toleranța și evoluția culturală este justificată, definirea naturii fundamentelor antropologice și a valorilor perene este indispensabilă, de aceea omenirea trebuie să-și păstreze fundamentele antropologice pe care le regăsim în „omul natural” și să recunoască univoc conceptele de: bărbat, femeie, familie, societate, cultură în egală măsură cu conceptele de: libertate, toleranță, progres. Civilizația trebuie să evolueze garantând condiția umană în plenitudinea demnității omului. În cele din urmă, în perspectiva unui model antropologic integral „omul natural” este *homo religiosus*, capabil de sacru.

Însă „zeii” nietzschenieni normează în direcția nihilismului ca o actualizare a pulsionii tanatosului la nivel cultural și civilizațional o parte a societății, „îmbătrânită” și incapabilă să evolueze în continuitatea faciesului cultural identitar care se îndreaptă spre extincție. Cealaltă parte, capabilă de adaptare și bazată pe continuitatea valorilor identitare proprii, modelează faciesul cultural al lumii de mâine. În fața

¹⁵ cf, citatul din Friedrich NIETZSCHE, *Știința voioasă*, Cartea a treia, fr. 127.

lor se află imigranții care, în dinamismul continuu al deplasărilor populațiilor și în ritmul evenimentelor care catalizează fenomene migratorii, provin din alte spații geoculturale. Aceștia sunt supuși unui proces de aculturare atâta timp cât identitatea culturii gazdă este „forte”. Atunci când o identitate „slabă” bazată de libertăți care nu se regăsesc în aspirațiile universale se opune alterității culturale ce intră în contact cu cea autohtonă, construcția identitară specifică populației de „mâine” va păstra elementele „forte” din cultura de origine, în primul rând valorile și religia care este în legătură cu spațiul geocultural originar. Altfel spus, sunt acceptate mijloacele tehnologice superioare, însă sunt respinse pseudovalorile generate de nihilismul suicidal promovat de civilizația respectivă.

Societatea, incapabilă să-și exercite mecanismele vieții, adică procesele de adaptare și progres, își pierde reperele identitare și, nemai-având un sens al existenței, trăiește în perspectiva extincției, a dispariției, a morții iminente, a unui sfârșit care „trebuie” să pună capăt instabilității pe care singură a generat-o în siajul nihilismului, iar dacă acest sfârșit nu vine, atunci apar acte care, în plan civilizațional, au valoare de suicid.

Destrămarea societății rezultată în urma crizelor care însoțesc schimbările culturale și lipsa reperelor identitare forte generează reacții paradoxale. În general, orice schimbare obligă indivizii la un travaliu de adaptare/readaptare la noile condiții. O societate sănătoasă este capabilă de adaptare. O cultură a acestui tip de societate reflectă această stare și îi oferă un sprijin spiritual în procesul adaptativ-evolutiv care îi marchează existența. Reperele morale și religia îl dirijează pe individ și îndreaptă ulterior întreaga societate în direcția bună, instinctiv simțită ca atare și dă sens tuturor lucrurilor. Suferințele, privațiunile sunt „de moment” pentru că reperele transcendente dau individului certitudinea progresului.

Dar, odată cu apariția scepticismului, cu instaurarea nihilismului generalizat, totul pare lipsit de sens, haotic, conduce spre „extincție” ca falsă soteriologie: „moartea” și neantul sunt singura scăpare pe care o

poate imagina o minte debusolată de lipsa valorilor. Și, din păcate, cei care își pierd reperele nu vor să moară singuri, ci vor să-i ducă cu ei în neantul lipsei de sens și pe ceilalți. Culmea, dacă dețin frâiele puterii, uneori și reușesc.

Mai întâi, persoanele suferinde de „patologii de aculturație”, în primul rând generațiile unor imigranți aparținând ambietelor culturale non-europene, dar și reprezentanții culturii autohtone supuși excluziunii, neșcolarizării, în consecință neintegrării sociale. Despre acest aspect am vorbit în *Migrație și religie*. Sub aspect psihopatologic, în cazul emigrantului, cele mai importante suferințe sufletești sunt *doliul* și *tulburările de adaptare*. Reacția de doliu este o reacție normală la pierderea unei persoane apropiate, pierdere fizică (moarte) sau simbolică (separare) a unor persoane sau a stării de siguranță dintr-un statut inițial, putându-se ajunge la reacții disproporționate sau prelungite, generatoare de tulburări de adaptare (F43 – *Reacții la stres sever și tulburări de adaptare* DSM IV¹⁶, CIM 10).

Trăsătura caracteristică a tulburărilor de adaptare constă în instalarea unor simptome emoționale și comportamentale (reacții dezadaptative) de intensitate clinică ca răspuns la intervenția unor stresori psihosociali. Stresorii, în cazul imigranților, sunt legați de învățarea limbii și de integrarea într-un comportament social-cultural prin gesturi de socializare specifice, diferite de cele ale culturii de origine. În sens contrar, alteritatea vestimentară și comportamentul specific *alogenilor* produce iritare și trezește un sentiment de insecuritate atunci când autohtonul devine minoritar în spațiul vital propriu, tradițional și în continuitate intergenerațională (în practică, sunt și cazuri în care familii aparținând populației autohtone părăsesc locuința moștenită de la părinți datorită sentimentului izolării într-un cartier care își schimbă componența etnică în urma creșterii numărului de imigranți, reacție însoțită de sentimente de frustrare și radicalizare integristă).

¹⁶ DSM IV Tr, *Manualul de Diagnostic și Statistică a Tulburărilor Mentale (ediția a patra)*, Editura Asociației Psihiatrilor Liberi din România, București, 2003.

Populația provenită dintr-o emigrație îndepărtată geocultural față de populația gazdă este un grup de risc, asemănător într-o oarecare măsură grupurilor defavorizate. În afara doliului, în pastorația imigranților, ne întâlnim cu tabloul clinic al tulburărilor emoționale și de comportament proiectate în plan religios prin creșterea interesului față de aspectele doctrinare până atunci neglijate, necesare reconstruirii identității personale într-un nou ambient cultural-religios și creșterea interesului față de mesajul eshatologic al religiei, atât al eshatologiei particulare (soarta individului după moarte), cât și al eshatologiei universale (finalitatea lumii) în încercarea de a descoperi sensul istoriei personale. În acest moment, pot să apară reacții de radicalizare integristă ca mecanism de apărare în fața stresului de adaptare, printr-un refuz al aculturării și balansarea eforturilor înspre schimbarea trăsăturilor ambientului sociocultural gazdă. Este clar că acest comportament este generator de conflicte care se proiectează în plan social.

Populația autohtonă supusă excluziunii se regroupează generând „subculturi” prin care exprimă un sistem de valori sau ideologii prin care se identifică, de la modul de viață asocial al omului străzii care subzistă la marginea societății, la moduri de viață militante (de tip „Flower power”) sau antisociale (anarhismul, extremismele de „dreapta” sau de „stânga”).

Conform cercetărilor lui Selim Abou¹⁷, în cazul procesului de aculturație a imigranților, impactul cu elementele noii culturi reprezintă „factorii unei agresiuni permanente” care trezesc întotdeauna asocieri cu experiențe traumatizante din trecut, fiind un catalizator pentru debutul unui episod acut în cazul persoanelor fragilizate sau atinse de o suferință mentală. Același efect îl poate avea schimbarea ambientului social-cultural în procesul aculturației pluriconfesionale (multiculturale) și asupra persoanelor fragilizate din cadrul populației gazdă.

¹⁷ Selim ABOU, « L'intégration des populations immigrées », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XLIV-135 | 2006, mis en ligne le 13 octobre 2009, consulté le 28 janvier 2016. URL : <http://ress.revues.org/256> ; DOI : 10.4000/ress.256, p. 86.

Antropologul Selim Abou se oprește asupra a trei categorii psihopatologice care caracterizează psihismul imigrantului aflat într-un proces de aculturație, menționând că „patologia de aculturație” rămâne o excepție¹⁸. Prima este legată de indivizii care nu reușesc să treacă peste doliul dezrădăcinării și se traduce prin apariția nevrozelor de abandon cu trezirea angoaselor arhaice și nostalgiilor după un „paradis pierdut”.

A doua este specifică mai ales primei generații de copii din familiile imigranților născuți după strămutarea familiei și a copiilor mici, de vârstă preșcolară, sosiți de timpuriu în patria de adopție și se traduce prin ambivalență. Copilul, cu o personalitate în formare, se confruntă cu imaginea tatălui, a autorității paterne și a cutumelor din cultura de origine și cea de adopție, generatoare a unui superego antagonic, care poate genera complexe de inferioritate, devalorizarea propriului ego, izolare și reacții impulsiv-agresive. Acești indivizi, ajungând la vârstă adultă, dacă sunt în eșec școlar sau nu sunt integrați social în cultura și civilizația gazdă, devin ușor victimele terorismului prin cei care le propovăduiesc iluzia unei demnități oferite de reperele identitare „pure” din cultura de origine.

A treia, specifică persoanelor adulte, cât și copiilor lor, „rezultă din distanța, fantasmatic mărită, dintre ego și idealul de sine întruchipat de persoane reprezentative celeilalte culturi, însă inaccesibile din punct de vedere social. Atunci, individul tinde să-și refuleze propria identitate culturală și personală pentru a se identifica cu alta. Se alienează printr-un proces de ajustare mecanică la standardele culturii dorite. Prezintă tendințe schizoide, precum dedublarea personalității, sau paranoide, precum sentimentul de persecuție”¹⁹. Dar, ceea ce Abou Selim omite voluntar este reversul medaliei: idealul inaccesibil în cultura gazdă poate fi fantasmatic actualizat prin schimbarea sensului aculturației (mă îmbrac și mă exprim prin semnele specifice culturii de origine pe care le impun în peisajul cultural majoritar, „nu mă pot integra în mediu,

¹⁸ *ibidem*, pp. 86-87.

¹⁹ *ibidem*.

integrez ambientul cultural în paternul meu original” din care nu face parte ca element bine integrat, dovadă însăși emigrarea) sau prin reacții agresive față de sistemul social pe care, nefiindu-i accesibil, îl agresează (și atunci îmbrățișarea terorismului suicidal în numele unei ideologii care dă sens „în sfârșit” existenței sale asociale, haotice, lipsită de un reper identitar cu care să se asemene).

Este și cazul neintegraților și a tulburărilor de socializare a adolescenților care se dedau actelor de „răzbunare” de tip Colombine, dar și al atentatelor de tip kamikaze, delirul indus (sau întărit) ideologic fiind îmbrăcat într-o aură pseudo-religioasă pentru a-i conferi o brumă de autoritate transcendentă. De fapt sunt persoane în suferință care nu au avut șansa intervenției terapeutice venite fie din partea psihiatrului, fie din partea pastorației religioase care să îi poată oferi ieșirea din impas și orientarea corectă în lumea valorilor cuantificate de religie.

Însă aceleași pulsioni suicidare apar și la scara ideologiei politicilor care guvernează o civilizație suferindă. Ajungem astfel în fața schimbării unui facies cultural care poate continua esența civilizației autohtone sau se poate ajunge la extincția unei civilizații și la singurul triumf posibil al nihilismului: „moartea”, „sfârșitul lumii”, „anihilarea” ridicate la rang de eshaton.

Sacru este nu numai „sens”, ci și „ființă”. O realitate îmbăcată în sacru are un plus de ființare față de ceea ce se revelează în mod profan. Eliade afirma că, în ciuda morții lui Dumnezeu, pe măsură ce omul modern redescoperă valoarea sacramentală a ființei, dezvăluie un mod de a exista care îl apără de nihilismul istoricist fără a-l expulza din istorie. Astfel, i se deschide o nouă perspectivă datorită lui *homo religiosus*, fiindcă sacru e saturat de ființă. De altfel, *o societate areligioasă*, spunea Eliade, *nu există încă, nu poate exista. Dacă s-ar realiza, ar pieri după câteva generații de neurastenie sau printr-o sinucidere colectivă. De fapt, „dacă Dumnezeu nu există, totul e cenușă.”*²⁰

²⁰ Mircea Eliade et la Redécouverte du Sacré, documentar de Paul Barba-Negra, France Régions 3, Cluny Télé Films, 1987.

Fenomenologia mișcărilor pseudoapocaliptice

Așteptarea iminentă a plinirii eshatonului și milenarismul sunt forme culturale de manifestare a pulsiei tanatosului. Milenarismul este legat și de emergența unor angoase ancestrale legate de date calendaristice deosebite, evenimente astronomice legate de poziționarea aparentă a corpurilor cerești față de Pământ, „cicluri” astronomice reale sau imaginare care rezultă din mișcarea de rotație sau de revoluție a planetei noastre și proiecția universului observabil pe bolta cerească.

Calendarul și împărțirea culturală a „timpului” au la bază reperele astronomice care acordă stabilitate și un fel de „autoritate transcendentă” care guvernează istoria. Sărbătorile marchează percepția culturală a principalelor evenimente astronomice, dintre care celebrarea solstițiilor și a echinoxurilor coboară în istorie până în timpurile omologării lumii de către om. Era normal ca „timpul cultural” să confere o semnificație sacră calendarului astronomic care devine și un calendar liturgic. Istoria religiilor îmbracă într-un limbaj categorial specific fiecărui ambient cultural în parte „timpul” care este celebrat ca timp sacru. Aceste repere conferă solidaritate și identitate culturală unei societăți.

Odată cu secularizarea societăților și desacralizarea culturii, consecințe ale nihilismului manifest, „calendarul civil” își pierde semnificația culturală „forte”, pe care o conferă numai legătura cu sacrul. Și nu numai calendarul. Revelionul devine o zi dedicată abuzurilor și exceselor de tot felul, un caracter orgiastic ca un *katharsis* social (în sens psihanalitic) prin care transpar semnificațiile eshatologice ale religiilor „cosmice”, arhaice, ale sfârșitului și renașterii unui nou ciclu al anului astronomic. Oricât de desacralizată ar fi cultura, echinoxul și solstițiul au o putere de atracție deosebită, cvasimagică, asupra oamenilor. O cununie civilă, o cuvântare publică, o înmormântare neînsoțită de ritual religios, toate vor avea o structură similară ritualului religios deoarece există o percepere a sacrului care „normează” mai presus de mode culturale de moment. Omul, chiar și omul societăților desacralizate, este *homo religiosus*.

În cazul fenomenului migrator aculturarea patologică are cauze multiple, după cum am văzut, însă este generată și de lipsa unei identități culturale „forte” capabilă să-i reunească la nivelul adevăratelor valori comune pe toți membrii societății. Un multiculturalism este funcțional numai dacă se regăsește într-o structură „metaculturală”, ori aceasta nu este o „metaconstrucție” artificială, ci o bază, un dat antropologic fundamental sădit în omul natural – *homo religiosus* – universal tuturor timpurilor.

Slăbirea identității culturale europene este însoțită de fenomene culturale specifice. Eșecul integrării și accentuarea distanței dintre oameni conduce la dispariția coeziunii sociale și emergența actelor generate de pulsuni agresive și/sau suicidare, de la reacții paradoxale de tip „Colombine”¹ la atentate kamikaze săvârșite în numele unei demnități fantasmatică pe care ideologii morții o îmbracă într-o aură

¹ Masacrul de la *Columbine High School* (Colorado, Statele Unite ale Americii) din 20 aprilie 1999 a fost un act de război săvârșit de doi elevi, îndreptat împotriva colegilor care promovau excluderea din „găștile din curtea școlii” și hărțuirea permanentă, fapt care traumatiza și mai mult subiecții fragili și dificultați de adaptare-socializare.

pseudo-religioasă. În plan politic, excluderea din Constituția Uniunii Europene a referirilor la rădăcinile creștine ale identității cultural-civilizaționale europene este un alt act suicidal, de data aceasta „culturocid”, deoarece promovarea exclusivă a „drepturilor” fără reperele sacralului slăbește construcția culturală europeană făcând-o vulnerabilă. Inclusiv sinteza civilizațională viitoare în care se vor regăsi în echilibru europenii tuturor opțiunilor religioase va păstra trăsăturile identității culturale europene, fie că este recunoscută oficial sau nu.

Se poate observa o segregare a viitoarei Europe culturale aflată într-un proces de „redescoperire a sacralului” și a „vechii Europe”, nihiliste, ajunsă într-un stadiu terminal. Ultimii fac eforturi în favoarea disoluției totale a identității tradiționale oferind în schimb „nimicul”: nu „familie”, nu dimorfism sexual bărbat – femeie și identitate sexuală, nu referiri la religie și valorile universale pe care le trăiește *homo religiosus*.

Însă această deconstrucție axiologică este observată de gânditorii contemporani, doar că – fiind promotorii unei lumi muribunde – nu pot accepta nicio ieșire salvatoare, suicidul și moartea fiind destinul suprem al nihilismului, ca o falsă intrare într-o Nirvană dăătoare de sens pseudo-eschatologic. Apar astfel „profeții” decadenței, adevărați „apostoli” ai scepticismului. Unul dintre acești autori este Michel Onfray.²

În continuare, propun să ne oprim pe larg asupra ultimei sale lucrări, o filosofie emblematică a neo-nihilismului contemporan care diagnostichează pertinent starea maladivă a civilizației desacralizate, însă nu poate concepe o evoluție pozitivă, cu efect terapeutic, care să salvgardeze esența civilizațională a lumii noastre.

Filosof ateu, Onfray ne propune în lucrarea sa *Decadență. Viața și moartea iudeo-creștinismului*, o trecere în revistă a principalelor faze din evoluția unei civilizații, apelând în analiza sa la exemplificări din spațiul

² Michel Onfray (n. 1959), filosof și eseist francez de succes, promovează o viziune despre lume de tip hedonist și ateu, fiind influențat de gândirea lui Nietzsche și de materialism, autorul, printre altele, a unui „Tratat de ateologie” – Michel ONFRAY, *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Grasset, Paris, 2006.

cultural francez și francofon, la viziunea „ciocnirii civilizațiilor” a lui Samuel Huntington. În expunerea sa, se simte din plin influența lui Oswald Spengler (1880-1936) și a lui Arnold Toynbee (1889-1975). Printr-o viziune reduționistă, Onfray definește civilizația europeană prin „iudeo-creștinism”, teza principală fiind că: „Civilizația iudeo-creștină europeană este în fază terminală. Anunțul nietzschenian al morții lui Dumnezeu în Europa secolului XIX coincide cu începutul sfârșitului civilizației iudeo-creștine.”³.

Huntington împărțea Europa în două civilizații: „Ortodoxă” și „Occidentală”, Occidentul civilizațional fiind extins în Europa, America de Nord, Australia și Noua Zeelandă, în timp ce faciesul cultural Latino-american este considerat o civilizație cu identitate distinctă⁴. Amestecul criteriilor geografice cu criteriile teritorialității religiei sunt la fel de slab definite atât la Huntington, cât mai ales la Michel Onfray, ultimul definind Europa (Occidentală?) prin iudeo-creștinism, formulând adevărate elucubrații privind inexistența istorică a lui Isus și emergența civilizației iudeo-creștine odată cu consolidarea „Trupului mistic al lui Isus Hristos” printr-un corp eclesial.

Însă ciclul civilizațional este definit conform „legii entropiei” și după un model biologic: „Totul urmează orbește și inevitabil această schemă: naștere, ființare, creștere, culminare, descreștere, dispariție. Civilizațiile sunt ele însele supuse acestui proces care afectează tot ceea ce este viu și se situează într-un timp și într-un spațiu. Eu – spune Onfray – numesc decadentă ceea ce se petrece după plenitudinea puterii și chiar conduce spre sfârșitul acestei puteri.”⁵

Destinul oricărei civilizații, după Onfray, este o consecință a nihilismului deoarece „o civilizație explodează într-o zi asemenea unui balon de săpun pentru că e în ordinea lucrurilor faptul că ființa

³ Michel ONFRAY, *Décadence. Vie et mort du judéo-christianisme*, Flammarion, 2017, p. 21.

⁴ Samuel HUNTINGTON, *op. cit.*, pp. 64-65.

⁵ Michel ONFRAY, *op. cit.*, p. 30.

încetează să mai ființeze, că ființa se îndreaptă spre neființă pentru a se dezintegra, că ființa alunecă într-o zi în neant ca un trup într-un sicriu și un sicriu într-un mormânt. Nimic nu scapă entropiei într-o lume în care cea mai dură materie este timpul.”⁶

Viziunea filosofică a lui Michel Onfray emerge din ateism și agnosticim, fiind portavocea unei fracțiuni civilizaționale europene maladive: „Iudeo-creștinismul care desemnează civilizația noastră pe cale de a se prăbuși, s-a constituit timp de o mie cinci sute de ani încercând să-i ofere o formă acestui Hristos conceptual. Această formă este civilizația noastră.”⁷

Argumentele lui Onfray prin care neagă istoricitatea lui Isus sunt hilare chiar și pentru un debutant în studiul religiei creștine. Pentru Onfray, existența istorică a lui Isus este o simplă fabulație.⁸ Repetă obsesiv că Hristos nu a avut trup pentru că nu a existat niciodată⁹, reducându-l la un personaj fictiv. Interpretarea neotestamentară este făcută printr-o abordare specifică „provincialismului occidental contemporan”, interpretând totul din perspectiva agnosticului și criticului care comentează după propriile puteri, ridicate la rang de autoritate în materie, fără să se sinchisească să se aplece asupra studiilor de specialitate și a experienței acumulate în 2000 de ani de exegeză.

Obsesia corpului fizic absent și analogia circumciziei inimii prezente în pasajele din Deuteronom 10, 16 și 30, 6 este proiectată de Michel Onfray ca o ideatizare a tezei sale privind emergența Trupului Mistic interpretat ca un Corp eclesial de substituție. Or dezbateră teologică originară se petrece în contextul conștientizării catolicității mesajului creștin.

În realitate, iudeo-creștinismul definește scurta perioadă dintre primele Rusalii (cca. 30 d.H.), momentul istoric în care debutează

⁶ *ibidem*, p. 34.

⁷ *ibidem*, p. 63.

⁸ *ibidem*, p. 63.

⁹ *ibidem*, p. 71.

fenomenologic realitatea Bisericii, și anul 70 d.H. când dărâmarea celui de-al doilea Templu de către legionarii romani conduși de Titus marca definitiv ruptura dintre iudaism și creștinism. Principalul reprezentant al iudeo-creștinismului este Sfântul Iacob, Apostolul care conduce prima comunitate creștină din Ierusalim. Din punct de vedere doctrinar, se observă o sciziune între „hebrei” și „eleniști”¹⁰, altfel spus, primii evrei convertiți erau legați de toate prescrierile Legii și de cultul Templului, astfel încât intrau în conflict ideologic cu primii creștini de alte etnii care, în viziunea primilor, ar fi trebuit să se convertească mai întâi la iudaism și apoi să primească botezul în Hristos. Una dintre cele mai importante rituri legate de iudaism rămâne circumcizia.

Onfray vine cu serie de argumente „slabe” în favoarea negării istoricității lui Isus și de aici „absența” trupului fizic, făcându-l pe Sfântul Pavel responsabil de „inventarea” Bisericii. Lui Pavel i se datorează modul de reconciliere a prescrierilor Templului cu mesajul lui Hristos, eliberând „neamurile” de prescrierile Legii Vechi. Circumcizia nu este necesară deoarece: „... în Hristos Isus, nici tăierea împrejur nu poate ceva, nici netăierea împrejur, ci credința care este lucrătoare prin iubire” (Gal. 5, 2-4, 6) și „tăierea împrejur folosește, dacă păzești legea; dacă însă ești călcător de lege, tăierea ta împrejur s-a făcut netăiere împrejur. Deci dacă cel netăiat împrejur păzește hotărârile legii, netăierea lui împrejur nu va fi, oare, socotită ca tăiere împrejur? [...] Pentru că nu cel ce se arată pe din afară e iudeu, nici cea arătată pe dinafară în trup, este tăiere împrejur; Ci este iudeu cel întru ascuns, iar tăierea împrejur este aceea a inimii, în spirit, nu în literă; a cărui laudă nu vine de la oameni, ci de la Dumnezeu” (Romani 2, 25-26, 28-29). Oricum, în toate timpurile au existat oameni inerți la schimbare și închistați în trecut, astfel încât, în cele din urmă, devin incapabili de dialog, așa cum Faptele Apostolilor conclud: „Voi cei tari în cerbice și netăiați împrejur la inimă și la urechi, voi pururea stați împotriva Spiritului Sfânt, precum și părinții voștri, așa și voi!” (Fapte 7, 51).

¹⁰ Mircea ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II, p. 315.

Dărâmarea Templului pune capăt cultului oficial, mai ales riturilor Pascale iudaice, astfel încât iudaismul biblic sau vetero-testamentar se va transforma în iudaismul rabinic, normat de Talmud, o adaptare identitar-religioasă necesară mai ales unei națiuni cu o puternică diasporă prezentă pe toate continentele. Creștinismul, purificat de milenarisme, de așteptarea iminentă a eshatonului și de îngustimea viziunii unui iudaism ca religie națională, și-a început progresul firesc cu vigoarea mesajului mântuitor universal. Creștinismul începe să se afirme în istorie printr-Una, Sfântă, Catolică și Apostolică Biserică care reunește toate Bisericile locale, a tuturor neamurilor și a culturilor specifice.

Fără să treacă în revistă cunoștințele din domeniul psihologiei religiei și a asceticii și misticii, Michel Onfray folosește cuvinte „dure” pentru a-și exprima ipoteza sa ateistă: „Pentru creștinul de rând pe care religia sa îl invită să imite *anticorpul* lui Isus sau cadavrul lui Hristos și, pentru creștina de rând pe care credința sa o constrânge să se asemene Mariei Fecioară și Mamă, cum să trăiască cu propriul corp?”¹¹. Pentru Onfray, monahismul și asceza sunt forme de manifestare ale unei „nevroze”. Sexualitatea în concepția Bisericii ar fi o mutilare a corpului care se extinde asupra restricțiilor alimentare prin post și ajun¹².

Bazându-se pe anumite tendințe „la modă” în practica catehetică de dinaintea de Conciliul Ecumenic Vatican II, pentru autorul *Decadenței*, funcția normatoare a doctrinei religioase ar fi îndreptată exclusiv în sensul reprimării pulsionilor vieții: „Creștinismul nu interzice nimic în sine însă reglementează uzajul și interzice ca îngurgitarea mâncării și băuturii să fie ocazie de plăcere”¹³. Dar nu vorbește deloc despre eliberarea din constrângerile absurde propovăduite în numele lui Dumnezeu sau de libertatea fiilor lui Dumnezeu despre care este scris în cartea Galatenilor.

¹¹ Michel ONFRAY, *op. cit.*, p. 99.

¹² *ibidem*, 111.

¹³ *ibidem*, 112.

Onfray nu caută să ne introducă într-o anamneză istorică, ci înșiră o serie de sentințe persuasive bazate pe „frânturi” din adevăr. Pentru autorul nostru, Edictul de la Milano din 313 reprezintă momentul în care o „sectă devine religie” fără să țină cont de evoluția creștinismului din perioada primară și apostolică.

Iudeo-creștinismul ca tendință a comunității din Ierusalim poate fi considerat ca o mișcare sectară din cadrul iudaismului veterotestamentar. În ciuda similitudinilor și a preluării monoteismului iudaic, emergența creștinismului marchează apariția unei noi religii, în religio-logie o situație similară fiind cazul apariției buddhismului în ambientul cultural-religios marcat de brahmanism. Libertatea creștinismului și procesul cultural-identitar unificator pentru civilizația europeană nu intră în discuție, însă triumful în fața unui păgânism eclectic, fără consistență, este numit peiorativ prin sintagma: „când Lupul este mâncat de Miel”¹⁴.

Realitatea eclesiologică a creștinismului subzistă fenomenologic într-un corp social viu, unitatea nefiind în mod exclusiv legată de prezența structurilor instituționalizate după legi pozitive. Ierarhia și structura Bisericii sunt consecința apostolicității și necesității hirotonirilor perpetuate sub forma primară a „impunerii mâinilor”, acestea generează o solidaritate în numele *diakonie* și o unitate percepută de membrii Bisericii primare ca un „mister al unității”¹⁵. În schimb, Onfray privește Biserica sub aspect instituțional și nu eclesiologic atunci când spune că: „De la învățătura lui Isus de la începutul sec. I, la convertirea Împăratului Constantin care induce cea a Imperiului la începutul sec. IV, creștinismul e molecular, impresionist, în cioburi.”¹⁶

Apariția islamului în sec. VII este descrisă sub forma „ciocnirii civilizațiilor” interpretată ca luptă de dominare în numele vocației

¹⁴ *ibidem*, p. 115.

¹⁵ cf. Alexandru BUZALIC, *Ekklesia. Din problematica eclesiologiei contemporane*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2005, pp. 39-40.

¹⁶ Michel ONFRAY, *op. cit.*, p. 115.

universale: „Steaua lui David, crucea lui Hristos, semiluna Islamului semnifică forțe în căutarea formei, fiecare formă presupunând că o putere o lichidează pe alta. În această epocă, creștinismul și islamul vor aceleași pământuri, pentru că amândouă aspiră spre același imperiu universal: sub steagul Sfântului Pavel, partizanii Crucii vor să creștineze planeta în detrimentul islamului, sub stindardul lui Mahomed, credincioșii Semilunei aspiră să islamizeze pământul întreg în prejudiciul creștinătății. Șoc al civilizațiilor asigurat...”¹⁷.

Surprinzătoare este și extrapolarea elementului cultural-religios, respectiv a creștinismului, la evoluția social-politică a civilizației de tip Occidental, ajungând de la viața Sfântului Francisc de Assisi și de la mistica eclesială a Sfântului Bernard de Clairvaux la cruciade, apoi tocmai la „imperialism”, omițând faptul că prezența elementelor religioase într-o ideologie este un abuz și o încălcare a competențelor politicului care printr-un cezaro-papism de tip constantinian dorește să-și subordoneze religia. Michel Onfray spune: „Scopul este mereu de a impune credința sa: aici prin fier și spadă, acolo prin persuasiune și retorică. De multe ori a fost persasiunea fierului și retorica sabiei. Un amestec de Bernard și de Francisc... Cruciada oferă schema a ceea ce justifică expansiunea planetară a creștinismului. Imperialismul este numele modern al acestui lucru vechi.”¹⁸

A doua parte a cărții este dedicată „vremurilor epuizării”, „degenerării” aduse de o „deconstrucție rațională”. Protestantismul și critica evenimentelor politice săvârșite în numele religiei, desacralizarea izvorului puterii conduc, după perioada Revoluției franceze, spre o „dublă revendicare a eudemonismului: pe de o parte, pe teren moral, fericirea, „o idee nouă în Europa... pe de o altă parte, în materie politică, democrația, o idee la fel de nouă. Dumnezeu nu mai este necesar, oamenii vor de acum înainte să ocupe tot locul”¹⁹.

¹⁷ *ibidem*, p. 182.

¹⁸ *ibidem*, p. 235.

¹⁹ *ibidem*, p. 392.

Revoluția franceză a fost un mare laborator ideologic²⁰, însă ne revelează și anumite aspecte legate de psihologia maselor lăsate de obicei în umbră, precum ura, violența, răzbunarea, refularea, anarhia. Lupta împotriva instituțiilor eclesiale este partea vizibilă a aisbergului, deoarece în esență ajungem tot la dorința omului de a-L înfrunta pe Dumnezeu, iar pasiunea distrugerii manifestă în pulsunile mișcărilor revoluționare țin tot de estetica nihilistă²¹.

Dacă în valorile civilizaționale tradiționale Dumnezeu este suma valorilor, iar în gândirea teologiei scolastice suma Adevărului și Binelui generează Frumosul, izvorul oricărei trăiri estetice este „acest” Frumos care este sacru, divin; este Dumnezeu. În consecință, odată cu „teologia morții lui Dumnezeu” putem vorbi și despre „moartea Frumosului”²².

Onfray, asemenea apologeților nihilismului și scepticismului contemporan, nu numai că nu văd nicio poartă de ieșire din fundătura lumii fără de Dumnezeu, dar minimizează și evenimetele pozitive care conduc spre reanimarea valorilor sufocate de secularism. De aceea are o viziune sceptică asupra *aggiornamentului* Conciliului Vatican II, pe care îl califică drept o „decreștinare creștină” care aduce în lume un fel de „Paraclet imanent”²³ accesibil unei lumi incapabile de a percepe sacrul. Însă omite să spună că în lume trăiesc și credincioși care se înalță dincolo de perceperea sacralului, au o „viață spirituală” autentică și religia își are sens numai și numai prin raportarea la „transcendent”.

Este pertinentă observația pe care Onfray o face despre tendințele culturii moderne de a destructura, de a dezmembra fără a pune laolaltă mecanismele într-o stare de funcționare, la polul opus gândirii filosofiei clasice și a metafizicii care caută să pătrundă „totul” în unitatea funcțională a manifestării într-o realitate. Tot mai des, „structuralismul care domină gândirea franceză impune tematica sa în câmpul gândirii

²⁰ *ibidem*, p. 431.

²¹ *ibidem*, p. 487.

²² *ibidem*, p. 494.

²³ *ibidem*, p. 503.

acoperit de zona iudeo creștină.” Michel Foucault propunea în lucrarea sa *Les Mots et les Choses* – „Cuvintele și Lucrurile”, o cartografiere a modernității, observând că epistemologic, antropologiile care vorbesc despre om limitează cunoașterea pe care o are omul despre sine, ajungându-se într-un fel la „moartea omului”.²⁴ Pentru Onfray „omul lui Foucault este cel al umanismului.”²⁵

În continuare, Michel Onfray ne propune viziunea sa despre „istoria de după sfârșitul istoriei”. Secularizarea culturii nu este un proces intern specific societății în întregul ei, ci este de multe ori impusă cu „religiozitate” în numele nihilismului axiologic. Citează vorbele unui comisar sovietic ca o sinteză a ceea ce este propus ca o contravaloare esenței creștinismului: „Noi îi urâm pe creștini. Ei propovăduiesc iertarea și iubirea aproapelui. Iubirea creștină întârzie dezvoltarea revoluției. Jos cu iubirea aproapelui! Sentimentul pe care noi trebuie să-l avem este ura, Ura aproapelui și refuzul iertării în slujba revoluției care propune solidaritate universală, fraternitate generalizată.”²⁶ Problema e că într-o solidaritate și o fraternitate „revoluționară” de acest tip lipsește tocmai... omul. Nihilismul ca pseudo-soteriologie este exprimat prin „refuzul iertării în numele revoluției” dezumanizatoare, însă revelează cel mai bine starea de sănătate psihic-psihologică a omului societăților secularizate: nevrozarea. „Sentimentul de culpabilitate” este legat de actul responsabil. Acesta apare în legătură cu un sistem de valori acceptat de individ sau de ambientul social printr-un comportament inadecvat față de acesta, dar principalele „legi” care guvernează actul moral sunt universal prezente în toate tipurile de societate, chiar și în sânul celor mai desacralizate culturi.

Orice rană sufletească are nevoie de „iertare” – „acceptare” – „părere de rău” și „vindecare”. Vindecarea este însoțită de actul reparator direct

²⁴ cf. Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 7.

²⁵ Michel ONFRAY, *op. cit.*, p. 529.

²⁶ *ibidem*, p. 537.

sau de un substitut simbolic care însoțește un proces penitențial care are valoare terapeutică. În mod normal se ajunge la „iertare” și la refacerea încrederii de sine după ce se depășește momentul cathartic al actului penitențial propriu-zis.

La polul opus întâlnim un sentiment de culpabilitate patologic, neînsoțit de iertare de sine, de acceptarea propriilor slăbiciuni, care nu permite individului acceptarea vindecării. Este ceea ce în psihologia religiei întâlnim sub modelul sentimentului de vinovăție de tip Iuda (Matei 27, 4-5) sau de tip Petru (Luca 22, 62)²⁷.

Aceste „mecanisme” din psihismul indivizilor se proiectează și în plan psihosocial. Refuzul iertării este paternul psihologic de tip Iuda. Ura față de aproapele și refuzul iertării generează încă o dată, dacă mai era nevoie de argumentare, alunecarea societății secularizate spre extincție prin reacții sociale de tip suicidal care nu pot fi viabile în plan social.

La polul opus marxismului se află liberalismul financiar, „sălbatic”, care promovează același nihilism, însă sub forma consumismului. Onfray știe că dispariția clivajului superblocurilor de putere dezechilibrează echilibrul geostrategic și cultural al lumii: „Odată dărmat zidul Berlinului, niciun superego politic nu ar mai opri metastaza consumismului propagat de Statele Unite pe întreaga planetă”²⁸.

Aceeași viziune pesimistă și absența a soluțiilor o manifestă în analizele sale privind evoluția culturii și civilizației contemporane. În fața inculturării islamului ca mișcare civilizațională retrogradă, Michel Onfray nu vede nicio soluție: „ce face Occidentul? Nimic. Ce-ar putea face? Nimic... Iudeo-creștinismul asimilat Occidentului, capitalismului, sionismului a devenit el însuși o țintă. Sfântul Scaun nu a prevăzut nimic – în afară de Benedict al XVI-lea în 2006, când, în discursul său de la

²⁷ Pentru problematica sentimentului de culpabilitate cf. Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, Galaxia Gutenberg, 2010, pp. 241-242.

²⁸ Michel ONFRAY, *op. cit.*, p. 540.

Regensburg prin referințele sale la Manuel II Paleologul²⁹... - Dumnezeuul Vaticanului a murit sub loviturile Dumnezeului de la Mecca.”³⁰

Astăzi, la mai mult de 10 ani de la rostirea cuvintelor profetice referitoare la credință și rațiune, religie și violență de către Papa Bededict al XVI-lea, toți își amintesc de reacțiile declanșate de acest discurs și nu de mesajul transmis care face apel la „rațiune”: mesajul lui Benedict este că Dumnezeu, care este iubire, nu poate fi compatibil cu răspândirea credinței prin intermediul războaielor „sfinte” și al violențelor. În ceea ce privește anticiparea proceselor care însoțesc accelerarea istoriei și mutațiile profunde din interiorul culturii și civilizației moderne, Onfray ar fi trebuit să citească măcar *Gaudium et spes* al Vaticanului II... Dorindu-se un Nietzsche al timpurilor noastre, Onfray aruncă sentințe despre moartea „dumnezeilor” pe care și i-a creat în discursul său, fără să privească dincolo de sistemul de gândire nihilist în care se rotește în cerc vicios.

²⁹ În anul 2006, cu ocazia unei prelegeri susținute la Universitatea din Regensburg pe tema *Credință, rațiune și universitate - amintiri și reflecții*, referindu-se la jihad, papa Benedict XVI citează un text scris de Împăratul bizantin Manuel al II-lea Paleologul. Scos din context și separat de discursul argumentativ, dar mai ales de concluzii, referința la „predicarea cu sabia” a fost simțită de anumți lideri islamici de azi ca o aluzie la tendințele din Orientul Apropiat. Din păcate, violențele care au urmat și creșterea numărului atentatelor teroriste fac cuvintele lui Manuel al II-lea, rostite înainte de căderea Constantinopolului, adevărate sentințe profetice. Însă textul lui Benedict XVI este o pledoarie pentru pace și înțelegere: „Împăratul a ajuns la tema jihadului...El știa sigur că în Sura nr. 2, 256 din Coran scrie: Credința nu poate fi impusă cu forța - acesta este unul dintre primele versete coranice din timpul în care, așa cum povestesc înțelepții, Mohammed însuși era încă neputincios și se afla sub amenințare. Dar împăratul cunoștea, desigur, și versetele apărute mai târziu în Coran despre războiul sfânt (...) El i se adresează interlocutorului său într-o formă surprinzător de directă, atingând tema centrală a relației dintre religie și violență. El spune: **Arată-mi ce a adus nou Mahommed și vei găsi doar lucruri rele sau inumane, cum este îndemnul său de a răspândi credința predicată de el cu sabia.** Împăratul argumentează apoi de ce răspândirea credinței prin forță este împotriva firii. Ea este împotriva esenței lui Dumnezeu și a esenței sufletului (...) Credința este rodul sufletului, nu al corpului. Cine vrea să-și aducă aproapele către credință are nevoie de darul de a vorbi și a gândi în mod convingător, nu de forță și amenințare.”

³⁰ *ibidem*, p. 554.

Descrierea evenimentelor din criza civilizațională care se declanșează odată cu „îmbătrânirea” lumii și incapacitatea societății de a da răspunsuri adecvate în eforturile de adaptare la noile provocări este justă. Onfray surprinde cu finețe schimbarea sensului principalelor noțiuni din istoria filosofiei și mai ales modul în care este conceptualizată noțiunea de „realitate”: „Jacques Derrida și Jurgen Habermas au dialogat la New York în octombrie și decembrie, 2001, despre „*Conceptul*” 11 septembrie. Or nu avem concept acolo unde nu sunt fapte; iar acolo unde nu sunt fapte frecvent nu sunt concepte. Sigur, conceptul ajută gândirii faptului; dar, frecvent, se substituie faptului că filosofi se îndepărtează voit pentru a gândi astfel mai ușor. Gândirea occidentală dominantă este de multe ori *realistă* până la defectul de a fi realmente realistă. Precizare: realismul în sens filosofic și medieval al termenului este contrar realismului în sensul trivial al cuvântului. În Evul Mediu, *realiști* sunt filosofi pentru care ideea este adevărată, mult mai adevărată chiar decât realitatea pe care încearcă aceasta să o exprime. Gânditorii care se opun acestei versiuni platonice sunt *nominaliștii* pentru care ideea există, sigur, însă ca un instrument care nu mai are viață în sine, ci o funcție utilitară. Deci 11 Septembrie nu a fost un concept, ci un fapt, un eveniment, un moment în istorie.”³¹ Am putea traduce prin faptul că „realitatea” are o consistență metafizică, ea „este”.

Michel Onfray este conștient și de slăbirea motivației specifică unei civilizații care își construiește o „identitate slabă”, lipsită de repere transcendente, care duce inevitabil spre extincție: „Occidentul nu dispune decât de soldați angajați care nu sunt dispuși să moară pentru ceea ce au fost cândva valorile sale, astăzi moarte. Cine și-ar da viața, la ora actuală, pentru gadgeturile consumismului devenit obiect de cult al religiei capitalului? Nimeni. Nu-ți dai viața pentru un Iphone. Islamul este puternic, el, cu o armată planetară făcută din numeroși credincioși gata să moară pentru religia lor, pentru Dumnezeu și Profetul său. Noi

³¹ *ibidem*, p. 557.

avem nihilismul, ei au fervoarea; noi suntem epuizați, ei prezintă o sănătate viguroasă; noi trăim înghițiți de clipa aceasta, nu facem decât să ne consumăm încet; ei tutuiesc eternitatea care le este dată sau cel puțin pe care o cred, moartea oferită pentru cauza lor; noi avem trecutul de partea noastră; ei au viitorul de partea lor, căci, pentru ei, totul începe; pentru noi se sfârșește. Fiecare lucru la timpul său. Iudeo-creștinismul a domnit timp de aproape două milenii. O durată onorabilă pentru o civilizație. Civilizația care o va înlocui va fi înlocuită la rândul ei. E o chestiune de timp. Corabia se scufundă; nu ne rămâne decât să ne scufundăm cu eleganță.”³²

Asemenea tuturor gânditorilor nihiliști, Onfray acceptă extincția, se așază, putem spune anecdotic, pe corabia sabordată a „dinozaurilor” incapabili să se adapteze schimbărilor lumii în loc să ia exemplul „mamiferelor”, mult mai inteligente, care au preluat dominația lumii care a urmat.

Cu simțul umorului, Michel Onfray afirmă: „Când Samuel Huntington ne arată Luna, anunțând în *Ciocnirea civilizațiilor* că, de acum înainte, sunt blocuri spirituale și culturale care se vor opune, imbecilii nu vor fi încetate să se uite încă la degetul său. Pentru majoritatea acestor idioți, chiar dacă realitatea dă dreptate analizelor filosofului american și infirmă judecata lor, ei persistă să se concentreze asupra arătătorului. Un mare număr din faptele anunțate în 1996 în această carte au fost validate de realitate. Însă și mai mare e dezavuarea adusă de real numeroșilor gânditori și intelectuali, filosofi și politicieni, sociologi și istorici care sunt zdruncinați în convingerile lor politice. Tot în 1996 a fost pronunțat un diagnostic: sfârșitul Statelor care nu își mai controlează propria monedă, propriile idei, tehnologii, propria circulație a bunurilor și persoanelor; declinul autorității guvernamentale; explozia și dispariția anumitor State; intensificarea conflictelor tribale, etnice și religioase; emergența mafiilor criminale internaționale; circulația pe

³² *ibidem*, p. 572.

planetă a zeci de milioane de refugiați: proliferarea armelor; expansiunea terorismului; purificări etnice; paradigme statale înlocuite de paradigme haotice.”³³.

Din păcate, cunoașterea „realității” pentru Onfray nu se concretizează în atitudinea înțeleptului care contornează pericolul, ci, paradoxal, îmbrățișează atitudinea ciobanului din *Miorița*! Doar că ciobanul mioritic întrezărește o subzistență postumă într-o lume extinsă la scara cosmosului, în timp ce „ciobănașul” nihilist nu vede „nimic”.

Ajungem, în sfârșit, la funcția culturogenetică a religiei. Onfray știe că: „Lumea nu e bipolară... Este efectiv multipolară și construită pe civilizații care se bazează pe spiritualități heterogene, altfel spus: pe religii”³⁴ și „o civilizație nu produce o religie, ci religiile sunt cele care produc civilizația.”³⁵ Atunci, de ce ar trebui să dispară civilizația noastră? Autorul *Decadenței* nu privește spre pastorația creștinismului european de azi, spre mișcările de tineret care sunt în căutarea identității spirituale și nici nu înțelege motorul motivațional al celor ce s-au mobilizat în favoarea păstrării valorilor tradiționale și susțin căsătoria în cadrul legiferat pe baza legii naturale și nu pe baze ideologice sau al unor mode care vor să pună pe picior de egalitate căsătoria (comuniunea dintre bărbat și femeie ca nucleu biologic, funcțional în care apare viața și nucleul „natural” în care începe procesul socializării și maturizării individului) cu „parteneriatele” dintre persoane de același sex. Și „confuzia” artificial creată de legislația oficială devine un simptom al nihilismului cultural, fiind îndreptat „natural” spre „sterilitate” și extincție. De fapt, gânditorii nihiliști știu că „partizanii acestei Europe de piață au promis locuri de muncă, prietenie între popoare, cosmopolitanism fericit, domnia păcii, progres asigurat; de un sfert de secol de când această ideologie se află la putere fără o contra-putere demnă de acest nume, ea a generat șomaj de masă, o

³³ *ibidem*, p. 573.

³⁴ *ibidem*, p. 574.

³⁵ *ibidem*, p. 575.

creștere a xenofobiei, multiculturalism nihilist, războaie și terorism, economie neputincioasă în fața provocărilor mondiale.” Această Europă e moartă, bineînțeles.³⁶

Încă o formă de manifestare a pulsionii sociale a tanatosului este schimbarea structurii etnice și a fondului genetic autohton incapabil să se mai reproducă din cauze culturale și dintr-un confort egoist: „lucrurile e simplu: dacă Europeanii iudeo-creștini nu mai fac copii, noii europeni veniți prin imigrația produsă de războaiele occidentale venind din țările masiv distruse de Occident modifică configurația spirituală, intelectuală și religioasă a Europei. Aceste popoare sunt, de fapt, în mare parte musulmane. Ele fug *legitim* de război, anarhie, haos, de mizeria creată prin armele americanilor și ale coalizațiilor lor, printre care Franța și numeroase țări europene. Acești noi europeni, deci, preiau frâiele procentului natalității, compensând prăbușirea ratei natalității a europenilor post-creștini cu totul cuprinși de religia individualismului consumist.”³⁷

Onfray, neînțelegându-și spiritualitatea în care a crescut, creștinismul și cultura tradițională fiind uzate de atacurile tendințelor secularizante din cadrul culturii și, în mod direct, de nihilismul ateist, constată prezența islamului practicant în peisajul Europei de azi, dar nu acordă rădăcinilor proprii culturi nicio șansă: „Prăbușirea iudeo-creștinismului în Europa, scăderea ratei fecundității populației sale cuplate cu Renașterea Islamului (...) și cu creșterea ratei natalității sale, mărturisește în favoarea unui Islam purtător al noii spiritualități europene capabile să dispună de puterea cu care se construiesc noile civilizații. Fără ideologie, niciun demograf nu-și imaginează o linie de forțe inverse acesteia sau în favoarea iudeo-creștinismului. Însă această nouă civilizație va asculta și ea de legea entropiei care sfârșește mereu prin a duce ceea ce este spre ceea ce nu mai este. În jocul civilizației post-iudeo-creștină care va fi purtat timp de secole, chiar milenii, Islamul va deține cu siguranță un loc important.”³⁸

³⁶ *ibidem*, p. 577.

³⁷ *ibidem*, p. 579.

³⁸ *ibidem*, p. 580.

Dar viziunea lui Michel Onfray este ancorată în ciclicitatea nașterii-creșterii-decadenței-sfârșitului civilizațiilor, „iudeo-creștinismul” prin care definește – în mod fals – civilizația europeană desacralizată, pe cale de dispariție, este numai o fracțiune care s-a erijat în reprezentanta „unică” a civilizației europene, minimalizând pulsionile civilizaționale „interne” de „apărare” și de transmisie a propriei naturi. Dacă prin „iudeo-creștinismul” onfrayan înțelegem acea parte a societății (din păcate manifestă prin pârgihiile puterii într-o Europă Unită) incapabilă de adaptare în perioada tranziției culturale, atunci afirmațiile făcute spre sfârșitul impozantei sale lucrări sunt pertinente. Michel Onfray ne propune o viziune „pseudoapocaliptică”, însă viziunea materialistă care refuză discuția cu privire la un început și un sfârșit în sens metafizic făcând un fel de *regressus ad infinitum* cade de aceea într-o viziune ciclică fără scăpare, căci la capătul acestei „sansare” civilizaționale ar bântui „neantul”: „Că iudeo-creștinismul dispare și că o altă civilizație se anunță prin ceea ce se enunță nu dovedește altceva decât moartea anunțată a ceea ce se naște acum și aici. Civilizația moartă s-a supus schemei care a condus-o de la naștere la dispariție *via* momentele de creștere, de culminare și descreștere; civilizația care se va naște se va supune schemei care o va conduce de la naștere la dispariție *via* momentele de creștere, de culminare și de descreștere; apoi această civilizație va fi înlocuită de o alta – și asta într-o manieră finită.”³⁹

Decadence este o lucrare a unui filosof „la modă”, popularizat de către *mass media* ca un gânditor reprezentativ pentru Franța contemporană, dar în egală măsură este portavocea unui Occident „obosit” să mai lupte pentru supraviețuire, închistat în glorie și în reminiscențele puterii mondiale pe care o „împarte” cu alți reprezentanți ai aceluiași model civilizațional într-un „dispreț” față de toți cei „de la periferii”, pierzându-și capacitatea de a mai dialoga cu celelalte culturi altfel decât de pe poziții de dominație. Fiind o „apocalipsă” scrisă, ea materializ-

³⁹ *ibidem*, p. 581-582.

zează și reflectă toate așteptările apocaliptice din imaginarul colectiv, la fel cum și le exprimă și scepticismul față de valorile creștinismului, pesimismul eshatologic și ateismul ca încarnare a nihilismului.

Onfray nu contestă evidența globalizării, o leagă însă de o „nouă religie ca moment final al puterii, apoi... neantul.”⁴⁰ Observațiile sale pertinente sunt umbrite, din păcate, de pulsiunea tanatosului care îl îndeamnă spre acceptarea cu fatalism al scufundării propriei corăbii, să ne aducem aminte de faptul că, în viziunea sa, „nu ne rămâne decât să ne scufundăm cu eleganță.”⁴¹

Până se va termina tranziția dinspre stadiul civilizațional actual spre cel viitor, vor bântui astfel de scenarii ale „sfârșitului lumii”. Fie prin forme pseudoreligioase care caută validitatea afirmațiilor în „profeții”, fie prin date fatidice extrase din efemeridele astronomice sau din „calendare” ale unor religii sau civilizații „moarte”, ale căror afirmații oricum nu mai pot fi verificate. Egoismul omului „civilizat” nu poate accepta decât un sfârșit al „tuturor”; dacă confortul lui clădit pe „nimicul” steril nu poate genera urmași, atunci extincția dobândește în așteptările acestuia o dimensiune pseudoeshatologică.

Sunt cele două „pulsiiuni” psihosociale care subzistă în zona crepusculară a tranziției civilizaționale. Însă este vorba numai despre creuzetul în care se formează lumea de mâine și se decantează ceea ce este „viu” de ceea ce stă să moară. După ce s-au stins pulsiunile tanatosului, energiile constructive din cadrul culturii se vor putea manifesta în plinătatea lor. După secularism urmează epoca postseculară.

⁴⁰ *ibidem*, p. 586.

⁴¹ *ibidem*, p. 572.

Mecanismele redescoperirii sacrului

La ora actuală, nu este necesar să ne gândim la „sfârșitul lumii” în sens eshatologic, ci la sfârșitul „unei lumi” în sens civilizațional. Bunul simț și orice analiză pertinentă, dezbrăcată de orice urmă de ideologie, făcându-se o lectură a evenimentelor actuale (politice, economice, militare, socioculturale) ne spune că lucrurile nu pot continua în forma actuală. Secularismul și utopia unei lumi libere, fără referință la o valoare transcendentă și fără Dumnezeu nu poate continua pentru mult timp. „Această lume” va intra, mai devreme sau mai târziu, în colaps. Este oarecum înscris în ADN-ul nihilismului tuturor epocilor istorice. „Nimicul” nu poate înlocui nici măcar la nivel ideatic ființarea, „nimicul” nu se poate replica pentru că este... „nimic”.

O parte a societății care îmbrățișează nihilismul ca model civilizațional evoluează în direcția contestării valorilor tradiționale și a transgresiunilor și anomiiilor care destabilizează propriile mecanisme social-culturale funcționale specifice fără să le poată substitui cu orice alt sistem viabil, o altă parte, nu neapărat conservatoare ci ancorată în valorile pozitive moștenite din generație în generație, acceptă „travaliul” readaptării la „nou” și dinamismul renașterii. Într-o oarecare măsură,

societățile omenești, indiferent de gradul lor de secularizare, vor trebui să se reformeze și să se adapteze unui mod de viață viabil, capabil de a transmite o cultură vie.

Nu întâmplător, eshatologiile, experiența multimilenară a omenirii referitoare la „sfârșitul lumii” cuantificată într-un limbaj religios consemnează ca semn al sfârșitului unei lumi și al începutului „lumii noi” dezordinile care ating o scară cosmică: dezordini la scară socială, transgresiuni etice, blocaje ale aparatului administrativ care normează o societate asigurându-i guvernarea și instaurarea haosului, mișcări de masă care scapă de sub control și pot ajunge la scara războiului civil, mișcări anarhice, contestatare, pervertirea raportului om-natură până la „arderea” totală a pulsionilor distructive și la „moarte”.

Orice „renaștere” este precedată de o „moarte simbolică”. La scară civilizațională, granița dintre „moarte” și „viață” se materializează printr-o perioadă de tranziție. În mod concret, civilizației „secularizate” construită pe nihilism, scepticism și ateism îi urmează societatea epocii postseculare. Tranziția este „zona crepusculară” în care sunt întrezărite realitățile lumii, fiind nevoie de „răsăritul” soarelui ca să se ridice vâlul ignoranței, dar atunci „deja” suntem în „lumea de mâine”.

Lumea viitoare care se conturează „acum” aduce cu sine ceva inedit. Aceasta se concretizează în alte condiții decât cele specifice emergenței civilizațiilor dintr-un anumit ambient geocultural pe care le cunoaștem până acum, fiind marcată de globalizare. Însă globalizarea nu poate reproduce la scară planetară „modelul” civilizațional nihilist și ateu care și-a dovedit deja incapacitatea de adaptare la nou, neputând coabita cu „Dumnezeu” și nici reacționa constructiv în întâlnirea cu reprezentanții altor ambiente geoculturale. Din necesitate, „lumea de mâine” este o „epocă postseculară” a „redescoperirii sacrului”!

Încă de la jumătatea sec. XX, filosofi precum Mircea Eliade sau o serie de teologi ai Vaticanului II analizau pertinent dualismul cultural dintre reprezentanții gălăgioși ai societății secularizate și desacralizate

care se considerau „progresiști” și „tăcerea” lui Dumnezeu și vocea firavă a reprezentanților valorilor perene ale omenirii, considerați „relicve” ale unei societăți „tradiționale” fără viitor.

Cardinalul Jean Daniélou constata în anul 1968 că: „pentru prima oară în istoria umanității, mase imense de oameni se situează într-un univers din care Dumnezeu este absent. Și curente intelectuale cele mai vii ale epocii noastre sunt animate de oameni care îl resping pe Dumnezeu. Însă această criză a sensului lui Dumnezeu există, de asemenea, în însăși interiorul Bisericii.”¹ Și critică, în continuare, militantismul creștin care se axează pe solidaritate și fraternitate în detrimentul adorației și întâlnirii cu Dumnezeu cel viu, în fond, așa cum reamintea mai târziu Papa Ioan Paul al II-lea, adevărata credință este *fides et ratio*², contemplarea adevărului prin cele două aripi care înalță spiritul uman și animă ulterior orice acțiune în spiritul Adevărului.

În afara „laicizării”³ Bisericii, una dintre marile probleme ale omenirii vine din partea mijloacelor de autodistrugere deținute în numele „echilibrelor” geopoliticii mondiale, „însă, de asemenea, umanitatea este amenințată în sufletul ei; această viață a spiritului, care este cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu, este într-un pericol profund. Și această amenințare a morții spirituale pe care ar constitui-o o diminuare sau dispariția sensului lui Dumnezeu nu este mai puțin gravă decât distrugerea fizică a umanității. A-L repune pe Dumnezeu la locul său, în viețile noastre și în societatea noastră este o necesitate actuală și în mod

¹ Jean DANIELLOU, *L'avenir de la religion*, Le signe, Fayard, 1968, p. 41.

² *Fides et ratio*. Scrisoare enciclică a Suveranului Pontif Ioan Paul al II-lea către Episcopii Bisericii Catolice cu privire la raporturile dintre credință și rațiune (14 septembrie 1998).

³ Nu este vorba despre creșterea importanței laicilor în viața Bisericii, ci despre contestarea instituției Bisericii și promovarea unui anticlericalism prin promovarea unor stereotipuri caricaturale despre persoana preotului, uneori prin mediatizare exclusivă a unor fapte reprobabile săvârșite de indivizi nedemni de vocația clericală, minimalizându-se majoritatea acțiunilor pozitive. Se ajunge la o stare de spirit care generează o respingere a structurilor eclesiale tradiționale, a autorității în materie de doctrină și, de aici, rătăcirile și neînțelegerea mântuirii în Hristos care generează false speranțe soteriologice sau practici pseudoreligioase de tip sectar.

particular urgentă. În jurul nostru, în lumea în care suntem, este un fel de tăcere care se revarsă în jurul lui Dumnezeu., Avem datoria să rupem această tăcere.”⁴

În fond, așa cum sublinia Cardinalul Daniélou, religia nu este condamnată de evoluția civilizației, ci este confruntată cu noi provocări, cu necesitatea unor transformări profunde și cu necesitatea conștientizării acestor confruntări. De fapt, ceea ce se confruntă „sunt concepții diferite despre civilizație care se sprijină pe concepții diferite despre om.”⁵

Ajungem astfel la omul societăților desacralizate, emergent din *homo religiosus* însă incapabil să „citească” semnele prezenței sacrului „camuflat” în profan și o masă „tăcută” a oamenilor care sunt capabili de experimentarea sacrului. Chiar dacă ambii reprezentanți ai lui *homo religiosus* sunt în lume, primii generează curente culturale nihiliste și ideologii sterile, fără viitor, ceilalți își găsesc puterea de a se adapta schimbărilor în reperele perene revelate de sacru mai presus de cuvinte și concepte, din ceea ce comunică „tăcerea lui Dumnezeu”.

Părintele fondator al teologiei transcendente, Karl Rahner (1904-1984), făcea distincția dintre revelația transcendentă, atematică și acategorială care ajunge la toți oamenii indiferent de ambientul cultural în care își trăiesc viața și revelația concretă, tematică, venită pe calea inspirației biblice, prezentă în mod plener în creștinism. „Tăcerea” plină de semnificații a lui Dumnezeu se datorează prețului pe care Absolutul îl „plătește” pentru a rămâne absolut.

Se naște astfel o „teologie a tăcerii”, de tip apofatic, însă exprimată într-o manieră existențialistă printr-o literatură spirituală care se adresează omului capabil de Dumnezeu aflat în mijlocul unei culturi în care sacralul nu mai este deslușit clar. Rezultă frumoase pasaje poetice, cum este exemplul acestui extras din „Ecoul Mariei, Regina Păcii”: „Nu judeca, nu condamna: iubește. Nu privi, nu căuta să știi: abandonează-te. Nu

⁴ Jean DANIÉLOU, *op. cit.*, pp. 41-42.

⁵ *ibidem*, p. 9.

raționa, nu intra în profunzimea problemelor: crede. Nu te agita, nu căuta să faci ceva: roagă-te. Nu te frământa, nu te preocupa: ai încredere. Când vorbești tu, Dumnezeu tace, iar tu spui lucruri greșite. Când tu discuți, Dumnezeu este uitat și tu păcătuiești. Când raționezi tu, Dumnezeu este umilit, iar tu gândești la lucruri deșarte. Când te framânți, Dumnezeu este îndepărtat, iar tu te poticnești și cazi. Când te agiți, Dumnezeu este alungat, iar tu rămâi în întuneric...”⁶

Experiența sacrului, de care este capabil *homo religiosus*, este individuală, irațională și acategorială, mai presus de „cuvinte” și definiții raționale. A ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu nu este un demers cognitiv strict sensibil (care pornește de la datele organelor de simț), de aceea este deconcertant pentru omul experienței imanente. Pornind de la lumea înconjurătoare, omul experimentează treptat „misterul”. Este acea realitate care se întrezărește la orizontul sferei cognitive în interiorul căreia se situează fiecare individ care experimentează trecerea prin viața istorică. Răul, suferința, experiențele liminale de orice tip trimit spre problematica sensului tuturor lucrurilor.

A descoperi sensul tuturor lucrurilor înseamnă a descoperi sacrul datorită capacităților cognitive pe care Eliade le definește prin „sacrul ontologic”: *„Conștiința unei lumi reale și semnificative este strâns legată de descoperirea sacrului. Prin experiența sacrului, spiritul uman a sesizat diferența între ceea ce se revelează ca fiind real, puternic, bogat și semnificativ și ceea ce este lipsit de aceste calități, adică curgerea haotică și periculoasă a lucrurilor, aparițiile și disparițiile lor fortuite și vide de sens... sacrul este un element în structura conștiinței, și nu un stadiu în istoria acestei conștiințe.”⁷*

⁶ Fragment din: *„Cum să atingem inimile? Secretul Mariei”*, <http://mmarysplendoareaiubirii.blogspot.ro/2013/08/cum-sa-atingem-inimile-secretul-mariei.html?m=1>, publicat la 22 august, 2013.

⁷ Mircea ELIADE, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, Paris 1971, p. 7.

Datorită faptului că „omul este capabil de Dumnezeu”⁸, individul percepe sacrul ca o interfață perceptibilă empiric a unei realități transcendente prin intermediul „citirii” valorii iconice a semnului⁹. Semnul este o realitate sensibilă, cade sub incidența simțurilor, însă ne trimite în mod eficient spre o realitate suprasensibilă. Sacrul este, în această perspectivă, partea accesibilă cogniției umane dintr-o realitate spirituală care face parte din lumea văzută și nevăzută a unei realități unice și unitare: Universul.

„Tăcerea” lui Dumnezeu este aparentă, în spatele acesteia se află un alt ordin de limbaj, diferit calitativ față de limbajul ordinar folosit în relațiile interpersonale umane sau de limbajul cultural care materializează spiritul uman în imanența istoriei. De aici rezultă clivajul permanent dintre oamenii spirituali și oamenii materiei, chiar dacă este vorba despre unul și același *homo religiosus* capabil de experiența sacrului, în implicarea responsabilă în existența istorică, trecătoare, oamenii situându-se între aspectele sacrului sau ale profanului pe care le și experimentează.

Mircea Eliade surprinde dubla dialectică a evoluției sacrului: prima generată de opoziția sacrului și profanului, a doua de camuflarea sacrului în profan¹⁰. Evoluția dialectică a sacrului de la experiența primordială a umanizării până astăzi apare ca un proces permanent al „camuflării sacrului în profan”, omul istoric înaintând treptat spre pierderea interesului față de planul spiritual al existenței, până la desacralizarea vieții, secularizare și nihilism, „teologia morții lui Dumnezeu” proclamată de Nietzsche marcând „culmea” camuflării

⁸ „Omul e înzestrat cu facultăți care îl fac capabil să cunoască existența unui Dumnezeu personal. Dar pentru ca omul să poată intra în intimitatea Lui, Dumnezeu a voit să i se reveleze și să-i dea harul de a putea primi această revelație în credință. Totuși, dovezile existenței lui Dumnezeu îl pot dispune pentru credință și îl pot ajuta să vadă că credința nu se opune rațiunii omenești.” *Catehismul Bisericii Catolice* n. 35.

⁹ *Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire.* (Augustinus Hipponensis – *De Doctrina Christiana libri quatuor* – Liber II, 1.)

¹⁰ cf. Wilhelm DANCĂ, *Mircea Eliade. Definitio sacri*, Editura Ars Longa, Iasi, 1998, p. 220.

sacru în profan. Acest „moment” istoric declanșează de fapt începutul procesului „morții” chipului unei lumi îmbătrânite și al „renașterii” unui nou ciclu civilizațional.

Inclusiv în această tranziție, Dumnezeu, adică „Absolutul nu poate fi extirpat, ci numai degradat”¹¹ deoarece omul, fiind în esență *homo religiosus*, își păstrează în mod ontologic capacitatea de a experimenta sacru și în mijlocul unei culturi desacralizate. Omul – *homo religiosus* – nu poate fi nici „primitiv”, nici „modern”, este pur și simplu actualizarea unui model universal și transistoric „natural”.

Procesul dialectic al camuflării sacru în profan este continuu, tinzând spre *coincidentia oppositorum*, actualizându-se prin secularizare, nihilism și ateism pentru a se ajunge, în cele din urmă, în pragul redescoperirii sacru. Altfel spus, după deconstrucția totală a umanității sale, omul se va reîntorce spre sine însuși pentru a se reconstrui și redeveni ceea ce este în mod ontologic: *homo religiosus*.

Dacă civilizațiile de până acum s-au succedat prin nașteri și dispariții, dacă epocile istorico-culturale au trecut printr-o serie de etape în spirala debuturilor, marilor sisteme și dezintegrarea eclectică din cioburile căreia se reconstruia o nouă etapă, tranziția cultural-spirituală în care a intrat omenirea aflată în pragul globalizării atinge calitativ „un salt” civilizațional inedit în istorie. Este în același timp o încheiere a ciclului dialectic care a ajuns la „camuflarea sacru în profan” și începutul redescoperirii sacru. Suntem în pragul epocii postseculare.

Epoca modernă intră în perioada terminală începând cu sec. XIX. În spiritualitatea creștină europeană, avem o primă sciziune între „vechi” și „nou” prin turnura antropocentrică aplicată în teologie de Reformă. Teologia catolică a păstrat filosofia creștină, clasic ancorată în metafizică, a salvagardat pentru câteva secole structura unui scolasticism

¹¹ Mircea ELIADE, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie. Antologie*, Eikon, Cluj-Napoca 2007, p. 228.

„manualistic”¹². În același timp se observă apariția unei teologii protestante eliberată în primul rând de contrângerile unei tradiții scolastice și de rigorile unei viziuni consensuale unitare, magisteriale. Teologia marilor sisteme medievale modernizată de către teologul iezuit Francisco Suarez (1548-1617) și de filosoful german Christian Wolff (1679-1754) era preluată printr-o serie de publicații destinate formării filosofico-teologice în instituțiile de învățământ universitar sau în Seminarele majore, într-o structură scolastică rigidă, neschimbată, prin definiții catehetice prezentate în numele autorității Magisteriului bisericesc.

În perioada dintre Conciliile Vatican I și Vatican II începe procesul modernizării teologiei catolice prin transformarea „teologiei manualiste” în spiritul condamnării raționalismului și fiedismului începută prin Constituția dogmatică *Dei Filius* a Vaticanului I, promulgată de papa Pius IX la 24 aprilie, 1870. Se afirmă dualismul capacităților cognitive umane prin rațiune și cunoașterea credinței, condamnare preluată de Leon XIII în enciclica *Aeterni Patris* din 4 august, 1879. Conform enciclicii amintite, identificăm trei etape constitutive actului credinței: mai întâi, *preambula fidei*, prin lumina naturală a rațiunii cunoașterea de tip filosofic pregătește primirea Revelației („teologia naturală” sau metafizica, existența lui Dumnezeu, credibilitatea doctrinei religioase etc.); urmează aderarea personală la Adevăr prin actul credinței (*fides*); ulterior, actul credinței oferă acel *lucidior intelligentia*, lumina clarificatoare a misterelor revelate pe care se bazează teologia¹³.

Religia este necesară omului pentru a se manifesta ca om. Cognația umană are nevoie de experiența rațiunii în egală măsură cu experiența transcendențială a sacrului pentru a-l integra pe individ într-un univers materialo-spiritual pe măsura ființării sale specifice. Este ceea ce

¹² cf. Rino FISICHELLA, *Introduzione alla teologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato, 1992, p. 13.

¹³ *ibidem*, pp. 15-16.

reafirmă papa Ioan Paul al II-lea ulterior prin enciclica *Fides et ratio*: „Credința și rațiunea sunt ca două aripi cu care spiritul uman se înalță spre contemplarea adevărului.”¹⁴

Neoscolastica sau neotomismul generat de enciclica *Aeterni Patris* a lui Leon XIII oferea în epocă acea deschidere critică și analitică spre filosofia modernă și spre celelalte școli filosofico-teologice sau domenii conexe studierii fenomenului religiei, pregătind deschiderea Vaticanului II în ceea ce privește metodologiile și fundamentările specifice diferitelor școli de gândire.

Dar schimbările interne, măsurile luate în pastorație și adaptarea permanentă într-o lume a accelerării istoriei se ciocnesc de o serie de variabile aleatorii care parametrează evoluția istorică a societății. Crizele politice, economice sau catastrofele naturale, tensiunile militare, migrațiile masive, mișcările ideologice care provin din pulsionile tanatosului, erosului agresiv-distructive sau din „mecanismele de apărare” manifeste la scară socială pot grăbi procesele schimbării sau le pot încetini, dându-le o turnură imprevizibilă. Secularizarea societății moderne este însoțită de desacralizarea spațiului cultural, astfel încât autoritatea eclesială este contestată atât din exteriorul, cât și din interiorul religiei. Religia joacă un rol regulator important în (re)configurarea unui facies cultural sau în (re)definirea unei civilizații; cu toate acestea, în perioada eclectică a destrămării „vechiului”, autoritatea „forte” nu este deținută de instituțiile care o reprezintă în plan social.

Transmiterea experienței sacralului în aceste perioade de „vid de autoritate” din partea propriilor structuri organizatorice este de tip vernacular, non-dogmatic și nesistematic, fiind asigurată de simbolismul care îmbracă realitatea sacralului în istorie conferindu-i o semnificație exprimată altfel decât pe calea limbajului verbal.

¹⁴ *Fides et ratio*, Scrisoare enciclică a Suveranului Pontif Ioan Paul al II-lea către Episcopii Bisericii Catolice cu privire la raporturile dintre credință și rațiune (14 septembrie, 1998).

Mircea Eliade observa prezența creștinismului în teritoriile Europei aflate pentru un timp în afara teritoriilor canonic administrate de episcopii sau în perioada migrațiilor de la sfârșitul Antichității și începutul Evului Mediu timpuriu când foste teritorii de cultură creștină au fost invadate de populații păgâne pentru câteva secole, reintrând în *oikoumena* creștină în noua sinteză etnică prin refacerea structurilor eclesial-administrative. Transmisia, salvagardarea valorilor și adaptarea la noul stadiu de dezvoltare a fost asigurat de așa-numitul „creștinism cosmic”, independent și în mare măsură diferit de poziția dogmatică a Bisericii¹⁵.

„Creștinismul cosmic” este specific populațiilor rurale, fiind prezent în special în cadrul creștinismului oriental prin contemplarea naturii, a universului, prin prisma prezenței mistice a lui Isus și a sanctificării lumii prin lucrarea eficientă a sacramentelor. Solidaritatea mistică este exprimată prin liturgic și ritmurile cosmice în măsura în care viața, moartea și învierea lui Isus au o dimensiune atemporală și cosmică. Misterul hristic este universal prezent în lume fără să se țină cont de aspectele istorice sau de Biblia canonică, solidaritatea mistică de tip arhaic nefiind de factură panteistă numai datorită unei spiritualități „iconice” : lumea și viața omului nu sunt sacre în sine, ci „devin” sacre prin participarea la divin prin intermediul riturilor care deosebesc sacru de profan. Prin intermediul acestui refugiu în sens metaistoric, populațiile creștine au putut suporta „teroarea istoriei”, au găsit un sens împotriva lipsei de finalitate a răului prezent în lume și, cel mai important lucru, în ciuda absenței unor mecanisme instituționale care să asigure autoritatea în vreme de restriște, credința a rămas prezentă în esența sa și a persistat până la restaurarea structurilor eclesiale ierarhice.

Argumentarea persistenței „creștinismului cosmic” pornește de la prezența ideilor religioase arhaice alături de ortodoxia doctrinară

¹⁵ Mircea ELIADE, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1980, p. 246.

promovată de Biserică. În practica pastorală, întâlnim o serie de practici superstițioase care însoțesc riturile funerare, nașterea, căsătoria sau principalele sărbători din calendarul liturgic care se suprapun peste principalele repere din calendarul astronomic. Simbolismul elementelor întâlnite (ofranda din cadrul pomenii, bradul, ulciorul, apa, focul, cântecul popular cu valoare incantatorie, cântecul tulnicului sau al buciului, toaca, clopotul) sau al gesturilor paraliturgice (spargerea unui ulcior, „trecerea peste mormânt” a unei păsări ca simbol psihopomp împreună cu o lumânare aprinsă, în anumite locuri ritul mioritic al „nunții postume” în cazul decesului unei persoane tinere, necășătorite, exhumări rituale la șapte ani de la deces etc.) în ciuda non-canonicității lor au persistat în practicile domestice care însoțesc riturile liturgice, prin simbolismul lor exprimând în mod complementar un act cu valoare sacramentală (semn vizibil și eficient al unei acțiuni invizibile).

Devenite la ora actuală „povești” sau „legende”, elemente heterodoxe din scenarii apocrife în care transpare bogomilismul, dualismul gnostic ori personaje din mitologiile precreștine cu o „poleială” de creștinare (divinități atmosferice și ale focului asimilate cu Sfinții „Ilie, Pălie și Foca”, „cavalerul trac” devenit în iconografie Sfântul Gheorghe, „Sfânta Vineri” și celelalte surori din panteonul matriarhatului neolitic etc.) încă fac parte din patrimoniul folcloric al diferitelor regiuni.

Elemente „forte” din religiozitatea vernaculară s-au perpetuat și s-au îmbrăcat în noi expresii conceptuale care preiau în mod esențial semnificația primară apărută încă din paleolitic, trecând prin creativitatea deconstructivă a neoliticului și epocii fierului: bradul împodobit este un *axis mundi*, bogata farmacopee populară, de multe ori cu valoare apotropaică, este însoțită de incantații, valoarea de relictă vie a „Călușului” ca practică taumaturgică, „Paparuda” pentru invocarea ploii, dansul cu animale totemice sau frânturi din rituri inițiatice (ursul, capra, „colinzile” care redau scenarii de vânătoare cu valoare inițiativă etc.). Însă nu persistența acestor elemente păgâne definesc „creștinismul

cosmic”, ci mecanismele psihosociale care asigură transmisia mesajului religios dincolo de prezența normativă a unei inițieri de tip teologic.

Creștinismul popular se substituie de fapt, prin aculturație, religiozității precreștine devenind un element cultural „forte”, astfel încât a asigurat perpetuarea acestuia și în timpuri de „involuție” aduse de evenimente istorice negative, ca în cazul perioadelor marilor migrații. Legătura dintre principalele repere calendaristice care normează activitatea economică a comunității și semnificațiile sacre care dau un sens eshatologic trecerii prin istorie sunt axate pe evenimentele Nașterii, Botezului Domnului, Buneivestirii, Patimii – Morții – Învierii, Sânt` Georgeul, Sânt` Ionul etc., care valorizează mântuirea prin Isus și credința în Dumnezeu, precum și principalii sfinți care devin patroni, protectori și modele de urmat. Misterul pascal transformă chipul imperfect al lumii prin participare, prin imersiunea mistică în realitățile metaistoriei, plinătate și atemporalitate spre care converg toate lucrurile. Eliade spune că, „după prăbușirea civilizației urbane, procesul de omologare și de unificare a tradițiilor religioase precreștine este chemat să joace un rol considerabil. Fenomenul este important pentru că el caracterizează creativitatea religioasă de tip folcloric... Se poate vorbi de un *creștinism cosmic* pentru că, pe de o parte, misterul cristologic este proiectat în întreaga Natură și, pe de altă parte, elementele istorice ale creștinismului sunt neglijate; se insistă dimpotrivă pe dimensiunea liturgică a existenței în lume. Concepția unui cosmos răscumpărat prin moartea și învierea Mântuitorului, sanctificat prin pașii lui Dumnezeu, ai lui Isus, ai Fecioarei și ai Sfinților permitea să se regăsească, fie și sporadic, și simbolic, o lume încărcată de virtuți și frumuseți jefuite lumii istorice de războaie și spaimile lor”.¹⁶

Trăirea în dimensiunea cosmică a existenței este remediul împotriva „terorii istoriei”¹⁷. Creștinismul autohton nu numai că a supraviețuit, ci a condus spre trăirea profundă a valorilor Evangheliei fără să se cadă în

¹⁶ Mircea ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, voll. II, pp. 369-370.

¹⁷ Mircea ELIADE, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, p. 249.

„absurd”, „atitudinile nihiliste” fiind privite mereu spre sensul eshatologic, metaistoric al lumii.

Reîncreștinarea fostelor teritorii și extinderea creștinismului în spațiile culturale aflate dincolo de centrul inițial de difuziune a fost opera călugărilor misionari. În perioadele care au urmat, misiunile creștine au readus structurile ierarhice instituționalizate cu cateheza și pastorația canonică, astfel încât avem o reîntoarcere spre ortodoxia doctrinară și viața spirituală specifică culturii creștine. Aflată în continuitatea religiozității autohtone, religia conferă o identitate culturală specifică. Papa Benedict XVI descrie acest proces astfel: „am pornit de la observația că, în prăbușirea vechilor ordini ale certitudinilor antice, atitudinea fundamentală a călugărilor era *quaerere Deum* – a fi în căutarea lui Dumnezeu. Aceasta este, putem spune, o atitudine cu adevărat filosofică: a privi dincolo de realitățile penultime și a căuta realitățile ultime care sunt adevărate. Acela care devenea călugăr se angaja pe o cale elevată și lungă, el era cel puțin în posesia direcției: Cuvântul Bibliei prin care Îl asculta pe Dumnezeu vorbindu-i. De acolo, el trebuia să se străduiască să Îl înțeleagă pentru a ajunge la El. Astfel, avansarea călugărilor, rămânând totodată imposibil de evaluat ca progresie, s-a făcut în inima Cuvântului primit. Căutarea monahilor conține deja în sine, într-o oarecare măsură, rezolvarea sa. Pentru ca cercetarea să fie posibilă, este necesar să existe în primul rând o mișcare interioară care să suscite nu numai dorința de a căuta, ci să facă credibil faptul că în acest Cuvânt este o cale de viață, o cale a vieții pe care Dumnezeu vine în întâmpinarea omului pentru a-i permite să vină la întâlnirea cu El.”¹⁸

Este posibil ca, la ora actuală, acest tip de transmisie similar „creștinismului cosmic” să asigure continuitatea fundamentelor creștine ale Europei. Experiența sacrului continuă esența religiozității individului și

¹⁸ *Au monde de la culture*, discursul Papei Benedict XVI, Colegiul Bernardinilor, Paris 12 septembre 2008.

dă sens cursului istoriei chiar și în cadrul celor mai desacralizate societăți. Pe fondul secularizării și al pierderii autorității Bisericii instituționale, un rol important în salvagardarea creștinismului în perioada tranzițiilor culturale îl are acest proces de transmisie descris de Eliade, de tipul „creștinismului cosmic”.

Evident, în orice moment istoric, există un nucleu „dur” care asigură funcționarea structurilor instituționale care reprezintă religia în plan social, respectiv, în cazul creștinismului, Biserica. Aceasta dispune de toate mijloacele de acțiune pastorală, deține un corp doctrinar care asigură păstrarea ortodoxiei doctrinare și liturgica în continuitatea tradiției locale, jucând un rol normativ prin tensiunile de temperare a posibilelor transgresiuni în materie gravă care ar putea fi generate de mișcări cu tendință sectară sau schismatică.

Acestuia i se opune o masă din ce în ce mai mare a agnosticilor, a „practicanților de ocazie”, a celor care au credință dar o manifestă în plan privat, amestecată cu superstiție și heterodoxie doctrinară construită pe ceea ce furnizează cultura desacralizată, propriile așteptări și explozia de pseudo-științe care vor să abordeze spiritualul conform metodologiilor pozitive sau pur și simplu sunt expresia unor ideologii cu aură parareligioasă. Însă filonul esențial rămâne „camuflat” în freământul lumii. Creștinismul are această resursă și și-a dovedit viabilitatea.

Vitalitatea creștinismului este dată de monoteismul definit teologic, în continuitatea religiozității primare pe care o exprimă prin Revelația scrisă, și în catolicitatea-universalitate ca religie a mântuirii care se adresează tuturor oamenilor.

Reducerea „experienței sacralului” la capacitatea naturală de a citi semnele prezenței acestuia în lume, chiar dacă este constitutiv-ontogenetică cogniției umane, nu poate acoperi toate răspunsurile existențiale și mai ales „misterul”. Revelația conferă un conținut „categorial” ce stă la baza transpunerii experienței sacralului într-un limbaj care codifică ceea ce este „atematic” și „acategorial” în noțiuni și imagini simbolice,

sunt supuse dialecticii sacrului¹⁹. Experiența sacrului, asemenea oricărei metafizici, este o „religie naturală” în măsura în care caută primele principii și, în consecință, Îl caută pe Dumnezeu „prin lumina naturală a rațiunii omenești”.

Experiența sacrului conduce spre *Realitatea ultimă* într-o manieră irațională și nu acoperă toate aspectele cunoașterii lumii, altfel decât intuitiv, de aceea religiile naturale (și metafizica) rămân ancorate în datele empirice, imediate, pornind de la reperele stabile date de anul astronomic și de ciclicitatea acestora în timp, devenite pentru omul modern „rituri sociale” care descoperă prin transparență semnificațiile ancestrale.

Revelația divină oferă un conținut tematic, explicit, pretinde însă apriori actul credinței, adică acceptarea autorității divine a lui Dumnezeu care se descoperă oamenilor pe Sine și comunică planul Său de mântuire. Revelația tematică, cu un conținut explicit (cuprins în revelația sacrului într-un „nor” al simbolurilor ce pot fi „citite” poli-semantic în actul transmiterii pe cale orală, inițiativă) depășește toate neajunsurile religiilor naturale, oferind un mesaj care poate fi transpus în text, înțelegerea acestuia fiind încredințată exegezei ca act hermeneutic (rațional și inteligibil) și nu actului irațional al „trăirii” Adevărului. Este și o scindare ce impune întâlnirea dintre *fides et ratio* în planul religiozității individului, o refacere a unității asigurate inițial de experiența primară a sacrului, orice exces fiind contraproductiv.

Al doilea aspect care dinamizează creștinismul este catolicitatea. Există o legătură indisolubilă între catolicitate și aspectul soteriologic-eschatologic. Acesta este rezultatul chemării universale la mântuire, o unitate în Hristos²⁰. Creștinismul nu este una dintre religiile lumii, ci **este** Religia care conduce nu numai spre experiența monoteismului

¹⁹ Termenii „atematic”-„tematic”, „categorial”-„acategorial” sunt folosiți în accepția teologiei transcendente rahneriene, în timp ce „sacrul”, „dialectica sacrului”, „timp circular” sunt termeni eliadieni.

²⁰ *Lumen Gentium* – Constituția dogmatică despre Biserică, n. 13.

originar, ci oferă cu adevărat un sens mântuirii „prin” și „în” Isus Hristos, un sens revelat și metafizic eficient.

Revelația veterotestamentară stabilește legătura dintre istoria străveche a omenirii și perioada istorică, readucând monoteismul în conștiința religioasă a lui *homo religiosus*, Revelația în Isus Hristos desăvârșește nu numai aspectul soteriologic (posibilitatea eficientă a mântuirii ca refacere a comuniunii cu Dumnezeu), ci și al universalității mântuirii (posibilitatea tuturor neamurilor de a veni la mântuire)²¹.

Isus este Fiul, Logosul, Dumnezeu adevărat în ființa sa divină, transcendentală, care la „plinirea timpurilor” se întrupează în lumea istorică, reunind „Cerul și Pământul”. Bariera transcendenței și alteritatea absolută care separa omenirea de Dumnezeu au fost abolite de unirea „ipostatică” (cf. grec. *hypostasis* – persoana, substanța fundamentală ca principiu unic) dintre dumnezeire și umanitate în Isus Hristos, elevând condiția umană la demnitatea comuniunii originare.

Misterul pascal (patima, moartea și învierea) și mai ales „înălțarea la Cer” prin care umanitatea asumată de Isus prin actul întrupării este introdusă în comuniunea desăvârșită a unității în diversitate a *Realității ultime* (aspectul trinitar al unirii de o ființă și nedespărțite în trei Persoane) aduc omului „mântuirea”, adică posibilitatea de a intra într-un dinamism al relației interpersonale de iubire cu Persoana absolută prin Isus, Dumnezeu adevărat și om adevărat²².

Dumnezeu, *Realitatea ultimă*, este o singură ființă, substanță divină, simplă, necompusă, „dumnezeirea” care îi conferă atributele unui *arche* – *principium* metafizic creator. Această unică divinitate este împărtășită de trei Persoane, modelul absolut al unității în diversitate. Mântuirea nu

²¹ Despre continuitatea dintre religiile „istoriei străvechi”, credința poporului ales și creștinism, cf. Alexandru BUZALIC, *Migrație și religie*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2016, pp. 180-185.

²² Teologia creștină a fost codificată în articolele Crezului (Conciliile Ecumenice de la Niceea – 325 și Constantinopol – 381) în procesul istoric firesc de a delimita ortodoxia doctrinară de ereziile raționalizante sau generate de pietism și de credințele vernaculare.

înseamnă disoluție sau aneantizarea elementului personal al omului ca individ, ci din contră, afirmarea plenară a persoanei umane cu trăsăturile personalității sale în comuniunea de iubire-sfințenie dintre cei capabili de deschidere în planul transcendenței orizontale a iubirii aproapelui și în planul emancipator al iubirii lui Dumnezeu. Raiul este subzistența sufletului (elementul spiritual) în comuniunea treimică prin relaționarea cu Hristos, însă această stare este tranzitorie în măsura în care omul este trup și suflet. De aceea, din necesitate, evenimentele eshatologice urmăresc restaurarea „omului” în totalitatea fenomenului uman, de aceea este necesară „învierea morților” și așezarea tuturor indivizilor care formează ontogenetic umanitatea în dimensiunea metaistorică, în noua ordine restaurată după momentul Judecății universale. Libertatea individului nu este știrbită de voința universală, mântuitoare a lui Dumnezeu; din contră, este motorul acțiunii spirituale responsabile, conștiente, care permite omului să iubească (act al voinței libere) sau să respingă această iubire, de unde imaginea unei Împărății viitoare (comuniune) și a celor din afara Împărăției (indivizi separați, incapabili de relaționare).

Judecata, care situează fiecare individ în starea reală în care se află de fapt, este săvârșită de Isus Hristos, Cel prin care se realizează eficient comuniunea cu Dumnezeu, de aceea El este capul Bisericii, Cel care tronează peste lumea răscumpărată. Este o mântuire a omului în trup și suflet, este o restaurare care își pune amprenta asupra chipului întregii creații, o lume a unității spirituale prin relaționarea cu „celălalt”, prin iubire (*agape, caritas*), deschidere care nu se poate realiza decât prin conștientizarea identității de sine și afirmarea plenară prin dialogul ontologic care nu diminuează alteritatea, ci din contră, o afirmă în mod favorabil.

Inclusiv islamul, cronologic apărut la șase secole după creștinism, recunoaște rolul eshatologic al lui Isus, rolul mesianic al lui *Mahdi* identificat de unii exegeți cu Hristos, evenimentele persecuțiilor și încercările de destabilizare făcute de un Anticrist care va fi biruit de Hristos, învierea

morților, judecata universală, reflectându-se însă acele particularități specifice imaginarului colectiv arabo-musulman care nuanțează inculturarea Revelației în ambientul cultural al Peninsulei Arabe.

După cum am amintit, secularizarea și desacralizarea culturii europene „moderne” relativizează valorile Revelației până la contestare fără să poată pune în loc un substitut cu aceeași putere provenită din continuitatea fenomenologică a religiei. Nihilismul culturii europene contemporane conduce spre dispariția diferențelor calitative, polaritatea sacru – profan fiind înlocuită de perechea subiect – obiect²³. În lipsa mecanismelor de apărare împotriva „terorii istoriei”, actualul *homo europaeus* este prizonierul unui timp liniar desacralizat și se iluzionează cu ideea utopică că ar fi constructorul propriei istorii²⁴.

Periodicitatea și timpul liniar coexistă în toate epocile istorice, joacă un rol eminamente psihologic în ritmarea vieții liturgice și sociale, sensul trecerii timpului fiind dat de specificul creștinismului ca religie monoteistă care la nivelul *Weltanschauungului* construiește convingerea că individul nu mai trăiește într-un Cosmos, fie acesta ordonat și impregnat de sacralitate, ci într-o Istorie a mântuirii care dă sens progresului și devenirii omului ca individ și a culturii sale în sensul transcendenței²⁵.

Acesta este aspectul teologic „forte” care asigură perenitatea creștinismului și a valorilor creștinismului. Însă transmiterea acestora în saltul calitativ care ne va conduce spre lumea de mâine se va face prin mecanismele descrise de „creștinismul cosmic” eliadian.

„Creștinii nepracticanți”, „creștinii anonimi”, urmașii familiilor creștine care încă rămân fideli valorilor „bunului-simț”, rămân fideli esenței mesajului revelat „în” Isus Hristos, chiar dacă nu recunosc deloc sau recunosc firav acest lucru. Reașezarea valorilor după perioadele de

²³ Cf. Ionuț Mihai POPESCU, *Sensurile istoriei în formulele teroarea istoriei și camuflarea sacralului în profan la Eliade*, în *Caietele Mircea Eliade*, nr. 4/2005, p. 93.

²⁴ Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 230-231.

²⁵ Mircea ELIADE, *Sacral și profanul*, Humanitas, 1995, pp. 10-11.

criză ale tranziției culturale se va articula în jurul mesajului Revelației divine care dă sens universului mental și spiritual omenesc. Existența lui Dumnezeu, condiția creatural-existențială a omului, sensul istoriei dat de tensiunea eshatologică care conduce spre plinirea planului divin, mântuirea individuală și desăvârșirea universală sunt elemente constructoare ale *concepției despre lume* care vor reintra în normalitatea spiritualității de mâine. Dialogul dintre religie și științele pozitive se va așeza pe normalitatea respectării competențelor a ceea ce este *fides* și a ceea ce se construiește prin *ratio*. Credința se va manifesta în normalitatea „spațiului” cultural care materializează spiritul uman în istorie, însă în alte condiții.

Biserica instituțională și „nucleul dur” al credincioșilor practicanți vor juca un rol important în revenirea de la credințele de tipul creștinismului vernacular la ortodoxia doctrinară definită în continuitate apostolică. Misionarismul pastoral, reîncreștinarea culturii, transpunerea mesajului revelat în limbajul cultural accesibil lumii de mâine sunt noile provocări la care este supusă Biserica creștină, chemată să-și dinamizeze teologia.

Epoca postseculară

La sfârșitul tranziției culturale care va pune capăt Epocii moderne vom intra într-o nouă Eră istorică, omenirea va ieși din zona crepusculară în care fantasticul și imaginarul marcat de proiecția așteptărilor ideologice se amestecă cu realitatea. În lumina „normalității” posttranziției, cultura și mai ales religiozitatea se vor manifesta prin edificarea patrimoniului spiritual al umanității în dinamismul pulsionilor vieții.

Cum se va (auto)denumi această Epocă din „interiorul” existenței sale istorice încă nu putem intui, așa cum nici studenții primelor Universități europene nu știau că sunt reprezentanții unui Ev Mediu, la fel cum Rene Descartes nu-și putea imagina că trăiește într-o lume care începea să fie „modernă”... Însă – ceea ce poate fi prognozat – în dialectica sacrului secularizarea și nihilismul societăților desacralizate conduc inevitabil spre „redescoperirea sacrului”.

Andrei Marga trecea în revistă definițiile propuse de gândirea contemporană: postistorie, societate de consum, societate postindustrială, societate postmodernă, sfârșitul istoriei pentru a ajunge la viziunea lui Jürgen Habermas „care susține că modernitatea târzie a intrat în forma societății postseculare”¹.

¹ Andrei MARGA, *Religia în era globalizării*, Editura Academiei Române, București 2014, p. 185.

În perspectiva unei prognoze pertinente, se întrezărește „modernizarea conștiinței publice” prin coordonarea relațiilor dintre „mediile integrării sociale” (economia de piață, administrația și solidaritatea socială) în direcția „acțiunii ce trece prin valori, norme și un limbaj orientat spre înțelegere mutuală”.²

Tensiunea dintre religios și profan poate fi dezamorsată prin procesul dialectic care conduce spre o „învățare reciprocă”, însă turnura religioasă și falimentul nihilismului culturii secularizate ne conduc mai degrabă spre scenariul „redescoperirii sacralului.” Cum se va realiza acest lucru? Ideal ar trebui să fie un proces al rațiunii și spiritului... personal, trecând în revistă anamnetic toate procesele schimbării, cred că pulsionile distructive, iraționale, suicidare fac inevitabile conflictele violente... și inclusiv revelația biblică confirmă acest scenariu eshatologic ce poate fi aplicat la sfârșitul „unei lumi” sau „al lumii”!

O lucrare de maturitate conceptuală a filosofului Andrei Marga este *Ordinea viitoare a lumii*³, prin care ne oferă o analiză pertinentă a istoriei recente din perspectiva mondializării (definită ca o „globalizare comercială”) și a proceselor cultural-spirituale ale fenomenului globalizării. În această ultimă lucrare ni se oferă o prezentare a istoriei recente și chiar a unor evenimente „fierbinți” precum venirea la putere a lui Donald Trump sau a terorismului de pe teritoriul european etc.

Marga ne prezintă procesele tranziției din perspectiva „pragmatismului reflexiv” prin care analizează aspectele politice și ale macro-intereselor globale care confirmă metaanaliza proceselor culturale legate de tranziții. Începutul sec. XXI este însoțit de o evoluție regresivă, fiind marcat de „crize”, în fond fiind vorba despre „crize de creștere” și de „neadaptare” la noile condiții sau despre „travaliul” proceselor de maturare a mecanismelor care vor guverna lumea de mâine: „Din 2010 s-a intrat într-o lume diferită. Democrația s-a pluralizat din nou, cu

² *ibidem*.

³ Andrei MARGA, *Ordinea viitoare a lumii*, Editura Niculescu, București, 2017.

efecte variate – de la ieșirea benefică de sub controlul unor doctrine, la revenirea autoritarismului în forme mascate. Sub amenințarea terorismului, devenit, la rândul său global, la frontiere recent desființate se reiau controalele. Dezvoltarea se dovedește dependentă de eforturi interne bine organizate, iar statul național își reia rolul.”⁴

Evident, lumea tranziției de azi este marcată de „haos”⁵, este vorba despre „dereglaarea lumii” despre care amintește Amin Maalouf⁶, sunt alte aspecte ale aceluiași proces psihosocial de disoluție a „vechiului” și de „reconstrucție” a noului reflectat în cultura contemporană. Dacă teologia catolică a trecut prin *aggiornamentoul* Vaticanului II, având de acum de implementat mesajul Evangheliei în condițiile lumii de azi, filosofia contemporană a ajuns în starea imobilismului „manualistic” prin care a trecut teologia la întreținerea secolelor XIX-XX, evident cu excepțiile care vor asigura continuitatea gândirii și în același timp vor asigura germenii gândirii filosofice a lumii de mâine. Andrei Marga observă: „Acum sunt mai mulți filosofi angajați ca oricând în universități și instituții de cercetare, dar filosofie ce convertește în viziuni datele vieții se elaborează mai puțin. Comodele interogații despre *ce a fost?*, *cât?* și *cum?* aproape că au trimis în muzeu interogațiile *de ce?*, *unde suntem?* și *încotro?*... De aceea, a reveni de la filosofia livrescă (ce a spus, cine, despre cine) la reflecția asupra vieții actuale, de la exegeză la filosofie proprie, pe scurt a reinteroga până la capăt lumea rămâne imperativ”⁷.

În numeroase conferințe, Andrei Marga reproșa teologiei că a definit pentru multă vreme *philosophia ancila theologiae*, însă departe de a fi o „servitoare” în sensul subordonării sau aservirii slavei de către stăpână, filosofia a fost și este ABC-ul care furnizează limbajul necesar „scrierii” și „citirii” teologiilor de tip catafatic. De fapt, filosofia și

⁴ *ibidem*, p. 5.

⁵ *ibidem*, p. 23.

⁶ *ibidem*, p. 27.

⁷ *ibidem*, p. 29.

teologia sunt „servitoarele” Cuvântului lui Dumnezeu revelat care slujesc în nobila misiune de a-l aduce în „istorie” și a-l face inteligibil printr-o „teologie naturală”, teologia având la dispoziție în plus și calea apofatică, complementară, a „cunoașterii credinței”: e nevoie de metafizică cum e nevoie, în egală măsură, de calea experienței sacralului. Ajungem la eterna complementaritate dintre *fides et ratio*.

Fiind strâns legate între ele, teologia contemporană are nevoie de trezirea gândirii filosofice care să-i ofere acel limbaj novator în care va „scrie” și „citi” Revelația divină pe înțelesul omului „culturii de mâine”. Teologia catolică „s-a eliberat” de constrângerile „manualismului”, însă așteaptă conceperea abecedarului prin care va accede rațional-noțional la materializarea culturii „lumii de mâine”. „Acum” este timpul trăirii mai presus de cuvinte a Cuvântului! Însă, după cum ne dovedește istoria, tot „acum” sunt semănate semințele care vor rodi „mâine”! De aici speranța semănătorului că munca lui, uneori în miez de noapte, nu este în zadar, chiar dacă acum, în această „societate nesigură”⁸ a tranziției, aparent, contează ludicul și nu seriosul, tehnostiințele comercializabile și nu cunoașterea și progresul științei ca *scientia*, kitsch-ul și nu esteticul.

Tranziția nu generează „o lume simplă și liniară, ci o lume complexă și plină de posibilități alternative de evoluție. O lume cu mai multe oportunități, dar mai nesigură.”⁹ Una dintre certitudinile „lumii de mâine” este „consolidarea autonomiei științei, filosofiei, religiei, care nu trebuie să ne împiedice să recunoaștem noile lor conexiuni și, mai ales, nevoia cooperării lor pentru a avea soluții la problemele de azi”.¹⁰ În fond, problemele de „azi” sunt problemele existențiale cu care se confruntă omul tuturor timpurilor, *omul este o întrebare, Dumnezeu este răspunsul!*

Predicțiile filosofice ne descriu societatea Erei postseculare astfel: „este societatea unei extinderi noi a religiozității, evident aflată în

⁸ *ibidem*, p. 37.

⁹ *ibidem*, p. 38.

¹⁰ *ibidem*.

creștere în diferite direcții; societatea care a învățat din dificultățile secularizării și trage consecințe din ambiguitățile acesteia; societatea care face bilanțul unei experiențe și este deci mai reflexivă; societatea care scoate religia din abordarea istorizantă, ca formă depasabilă a spiritualității; societatea care recunoaște religia ca formă spirituală ce poate susține modernizarea, în loc să o blocheze sau limiteze; societatea în care religia nu mai rămâne doar o chestiune privată a cetățenilor, ci este parte a culturii civice și a dezbaterii publice a democrațiilor... Această societate este una a căutării unității valorilor diferențiate și autonomizate, dar această căutare nu se mai face într-un domeniu apriori, al postulatelor formate, ci pe planul immanent al reproducerii culturale, cu sens, a vieții umane... este societatea diversificării proiectelor de viață motivate religios, această diversificare având singura limită ce constă în reciprocitatea recunoașterii persoanelor.”¹¹

Patrimoniul teologiei universale ne furnizează filonul imuabil al mesajului revelat, creștinismul fiind, prin misiunea sa, pe măsura spiritualizării unei omeniri care se manifestă într-o cultură globalizată: „mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Spirit, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacului” (Matei 28, 19-20).

Iudaismul este o religie națională, în consecință, chiar dacă este prima religie istorică monoteistă, nu are anvergura universalității. Alături de creștinism, islamul este o religie monoteistă și universală care se bucură de dinamismul creșterii demografice a populațiilor de cultură musulmană, o provocare a viitorului constituind-o schimbarea peisajului confesional european sub influența imigrației și a emergenței generațiilor de europeni proveniți din acest substrat cultural. Samuel

¹¹ Andrei MARGA, *Religia în era globalizării*, p. 195.

Huntington¹² prognoza „explozia demografică” din spațiile geoculturale de confesiune islamică „cu consecințe destabilizatoare pentru țările musulmane și vecinii acestora, în timp ce civilizațiile non-occidentale își reafirmă în mod general valoarea propriilor culturi”¹³. Huntington intuiește că „supraviețuirea Occidentului depinde de reafirmarea identității occidentale a americanilor și de faptul ca occidentalii să accepte că civilizația lor este unică însă nu universală și să se unească pentru a o reînnoi și a o conserva împotriva provocărilor venite din partea societăților non-occidentale”¹⁴.

O altă problemă a islamului este structura sa organizatorică ce nu cunoaște o ierarhie și nici posibilitatea reunirii în discuții care să aducă consensul, după modelul Conciliului Ecumenic din Biserica creștină. Sciziunile din interiorul islamului sunt greu de depășit mai ales în contextul eternizării conflictelor tribale sau statale și ideologizarea acestora prin apartenența la sunism, šiism sau wahabism. Să nu uităm că „nu există războaie religioase”, ci acțiuni politico-militare care caută să-și aroge o autoritate prin aservirea religiei sau a anumitor elemente identitare prin care se manifestă o comunitate. Religia, printr-o întoarcere la religiozitatea originală și promovarea elementelor identitare universale, poate contribui la stingerea stărilor conflictuale.

Această reînnoire a civilizației actuale trece în mod necesar prin procesul redescoperirii sacrului în cultura desacralizată, înlocuirea reziduurilor nihilismului care generează pulsiuni distructive și conduce spre banalizarea acceptării „absurdului” și a lipsei de sens și revalorizarea rădăcinilor spiritualității fondatoare culturii și civilizației Europei, respectiv a creștinismului.

Creștinismul intră inevitabil într-o nouă etapă de dezvoltare. Specific creștinismului este apariția Bisericii, o instituție divino-umană

¹² Samuel P. HUNTINGTON, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Editura Antet, 2002, pp. 68-79.

¹³ *ibidem*, p. 27.

¹⁴ *ibidem*, pp. 27-28.

complexă, ierarhică, normativă, instituție socială și în același timp „corp eclesial” mistic al lui Hristos care asigură prezența eficientă a lucrării lui Dumnezeu în istorie. Asigură în același timp și mecanismele reglatoare care păstrează „Tradiția vie” și, prin intermediul teologiei și a criticii venite „din interiorul” sau „exteriorul” Bisericii, este într-un proces permanent de creștere, de autoedificare a chipului istoric, îndreptându-se spre finalitatea Istoriei. Creștinismul european nu se va mai manifesta într-un spațiu geocultural compact marcat de cultura creștină, ci a început deja să fie misionar într-o cultură desacralizată, marcată de ateism, nihilism, dezintegrarea unității eclesial-administrative, emergența populațiilor europene născute din emigrație, aparținând altor religii și modificarea profilului aculturației în teritoriile majoritar locuite de aceștia.

La nivel doctrinar, creștinismul integrează „Vechiul Legământ” al poporului ales într-un sistem unitar, „Noul Legământ” în Hristos asigurând continuitatea Revelației divine și mai ales oferindu-i plinătatea prin misterul pascal care aduce lumii mântuirea și instaurează Epoca Bisericii prin care istoria devine o „istorie a mântuirii” ce se îndreaptă spre o finalitate eshatologică. Monoteismul islamic și elementele de eshatologie convergente oricărui sistem religios monoteist conferă o bază de dialog și posibilitatea instaurării unui climat de coabitare pașnică, de toleranță și respect reciproc între reprezentanții tuturor religiilor.

Însă, pentru aceasta, e nevoie de un element identitar universal în care să se regăsească fiecare. Acesta pornește, din necesitate, de la fundamentele antropologice: om – societate – cultură și spiritualitate. Modelul unității omenirii se regăsește în modelul unității Bisericii: unitate în diversitate.

Personalismul rămâne singurul fundament rațional, etic posibil, recunoscându-se „persoana” drept unica valoare care trebuie respectată în integritatea ei, în virtutea demnității ființării sale unice, irepetabile în istorie.

În teologia monoteistă, omul este definit ca entitate creată ce are în plus demnitatea de chip și asemănare a lui Dumnezeu-Creatorul, fiind așezat într-o poziție specială în lume, ca administrator al bunurilor creației printr-un efort de „stăpânire a Pământului” (Geneză 1, 22). Istoria străveche ne revelează modul în care unitatea ontogenetică a omenirii ajunge să se manifeste în diversitatea limbilor, etniilor, culturilor și religiilor diferite, „amestecarea limbilor” (Geneză 11, 1-9) fiind acel eveniment care precede colonizarea întregului Pământ. Originea unică și demnitatea creaturală este un element religios universal care poate conduce spre reconciliere. „Acest om” trebuie respectat și este la rândul său chemat să-și respecte semenii, să-și manifeste propria credință și să lase loc lucrării lui Dumnezeu în istorie, chemarea universală la mântuire și realizarea unității fiind în mâinile Providenței divine.

Cultura globalizată nu va însemna nicidecum o uniformizare și o adoptare fortuită a unui model civilizațional și al unei spiritualități etalon. Tehnologizarea culturilor cu grade diferite de secularizare ne demonstrează, dacă mai era necesar, că evoluția globală a omenirii ajunge la preluarea selectivă a cuceririlor lumii civilizate, mondializarea – în definiția antropologiei francofone, internaționalizarea interdependențelor economico-financiare la nivel global – facilitează libera circulație a bunurilor, informațiilor, persoanelor, lăsând loc manifestării individual-identitare a fiecărui individ sau națiune, de unde și originea procesului globalizării culturii. Să ne gândim la prezența computerului și a contabilității electronice într-o mănăstire de strictă observanță, revoluția telefoniei celulare care a democratizat telecomunicațiile acolo unde „modernizarea” pe calea clasică a telefoniei „pe fir” nu a putut pătrunde, internetul ca mijloc de interconectare a tuturor continentelor și societăților „moderne” sau „tradiționale”.

Dezvoltarea bioingineriilor și posibilitatea transgresiunilor etice prin dirijarea transumanismului spre direcții greșite este o altă provocare a „lumii de mâine” care trebuie soluționată „acum”, în pragul

tehnologizării lumii prin interferarea cu „inteligența artificială” și a posibilității grotești de a manipula populațiile lumii prin eugenie.

Cel mai greu vor fi depășite strategiile clivajelor geopolitice și interesele egoismului economiei liberale și stabilirea unor reguli echitabile de distribuire a resurselor planetei. Este nevoie de solidaritate și respect față de alteritatea cultural-spirituală a „celuilalt” din partea lumii civilizate și de vindecarea memoriei traumelor produse de unele evenimente din trecutul istoric (sclavagismul modern, colonizarea, exploatarea resurselor, războaiele mondializate etc.) și învățarea conviețuirii în contextul respectului reciproc din partea lumii opresate. Nu există altă cale de ieșire, clivajul și inechitățile nu pot continua și nu se pot extinde la scară mondială, fiind necesară regândirea relațiilor internaționale pe alte paradigme civilizaționale.

Trecând peste viitorul apropiat în care se întrevăd procese conflictuale de adaptare/readaptare la rapidele schimbări generate de mondializare – tehnologizare, de schimbări climatice și de evoluția naturală a Pământului, ajungem la reșezarea valorilor în echilibrul „lumii de mâine”. Va fi o Epocă postseculară a redescoperirii sacralului, va fi o lume a unei omeniri cu o cultură globalizată care se manifestă ca unitate în diversitate, va fi o civilizație care a depășit sectarismul intereselor de castă și al geopoliticilor pentru a se manifesta responsabil ca o civilizație planetară.

Abia atunci când uriașele eforturi financiare de înarmare și dezvoltare a mijloacelor de autodistrugere a marilor puteri vor înceta, când tehnostiințele vor înceta să producă „profit” și gândirea va căuta din nou *scientia* în dinamismul progresului cunoașterii, când apartenența la unica umanitate va fi principiul solidarității și acțiunii responsabile, abia atunci omenirea se va putea îndrepta spre stele. Omul își va părăsi leagănul copilăriei și va coloniza, din aproape în aproape, cosmosul. Poate că viitoarea Epocă culturală va fi Era cosmică!

Raportul dintre religiile lumii nu va fi conflictual, se va baza pe atitudinea dialogului, deschiderii și cooperării în toate domeniile vieții, acolo unde este posibil. Adevărul Revelat este transpus în „adevăruri” care au fost cuantificate în limbajul cultural al religiilor lumii, de aceea unica concurență trebuie să se manifeste în „trăirea” Adevărului. Scriitorul german Gotthold Ephraïm Lessing (1729-1781) făcea o pledoarie în favoarea toleranței religioase în *Nathan înțeleptul* (în germană *Nathan der Weise*), piesă de teatru publicată la data de 14 aprilie, 1779, însă jucată pentru prima oară după doi ani de la moartea autorului.

În parabola inelului, Lessing exprimă paternitatea unică a celor trei mari religii monoteiste. În perspectiva istoriei biblice și a unității ontogenetice a omenirii, putem extinde moștenirea unor părți din Adevăr tuturor religiilor. În viziunea lui Lessing, Adevărul este prezent în legăturile de solidaritate dintre toți oamenii, militând mai ales pentru toleranța dintre iudaism, creștinism și islam.¹⁵

Pe scurt, parabola prezintă un om care posedă un inel de mare preț care îi era încredințat, din generație în generație, „fiului preferat”. Acest om este un tată care are „trei fii”, însă îi iubește pe toți în egală măsură. Pentru a nu-l ofensa pe niciunul dintre ei, comandă unui bijutier iscusit încă două inele noi, identice, încredințându-le la timpul convenit fiecărui fiu în parte, în ascuns. După moartea tatălui, cei trei fii încep să-și împartă moștenirea fiind convinși fiecare în parte că dețin inelul veritabil și că li se cuvine un statut privilegiat. Adevărul fusese rostit de unicul lor tată, nimeni nu putea contesta aceasta, de aceea apelează la arbitrajul unui judecător. Înțeleptul judecător dă sentința: pentru că tatăl a dorit ca nimeni să nu se simtă dezmoștenit și a încredințat tuturor semnul plinătății moștenirii, înseamnă că a vrut ca fiecare să trăiască și să se comporte ca și cum ar fi posesorul inelului original, iar adevărul nu trebuie „deținut”, ci „trăit” și pus în practică.

Interpretarea parabolei face apel la analogia unicului Tată care este stăpânul istoriei și a celor trei fii care sunt cele trei mari religii

¹⁵ cf. Gotthold Ephraïm LESSING, *Nathan le Sage*, Corti, 1991.

monoteiste: Dumnezeu îi iubește pe toți în egală măsură, în timp ce moștenitorii sunt preocupați să-și dispute întâietatea în deținerea adevărului în loc să trăiască în „Adevăr”.

Pentru creștini, această postură a omului credincios nu relativizează adevărul pe care îl cred, din contră, este o invitație spre aprofundarea rațională și „cunoașterea inimii” care să întărească convingerile. Creștinismul are un loc important în cultura Europei și va juca un rol important în asigurarea tranziției spre noua Epocă istorico-culturală în continuitate evolutivă ca „salt calitativ” și nu într-o ruptură care să marcheze „moartea” unei civilizații.

Faptul că omul este *homo religiosus* este o bază de dialog pentru toate religiile lumii. Experiența primordială a sacrului, legătura om-Dumnezeu este un adevăr care a fost transpus treptat în contexte culturale diferite, separate geografic și diversificate în timp de istoria specifică fiecăruia în parte. Revelația biblică este o călăuză ce readuce pluralismul religiilor spre monoteism și experiența monoteismului primordial. Teologiile transpun și actualizează permanent limbajul teologic conform evoluției limbajului cultural pentru a face Revelația accesibilă tuturor. Însă revelarea plenară și reconcilierea universală ține de plinirea eshatonului, adevăr recunoscut de eshatologiile tuturor religiilor monoteiste.

Această lume eshatologică este în planul lui Dumnezeu, până atunci ne aflăm în fața nașterii și stingerii unor Epoci și etape prin care omenirea avansează în tensiunea eshatologică ce dinamizează istoria.

„Acum” suntem în plină tranziție culturală de la o lume obosită care își arde ultimele pulsiuni distructive, „acum” sunt pregătiți germinii care vor vitaliza „lumea de mâine”. Sunt multe necunoscute, însă cert este că va fi o lume resacralizată, o lume în care spiritul uman, eliberat de umbrele nihilismului, se va putea manifesta într-o cultură care are un sens și se călăuzește după valorile transcendente și transisto-

rice ale unei metaistorii care ajunge la plinătate „în” Dumnezeu. Dar din acest punct părăsim teologia fundamentală ca disciplină a dialogului și de frontieră¹⁶ și intrăm pe terenul teologiilor clasice, la fel de necesare în cristalizarea spiritualității unei lumi chemată să trăiască unitatea ontogenetică în diversitatea și pluralismul formelor de manifestare culturală și religioasă!

¹⁶ *Formarea teologică a viitorilor preoți*, ed. Sacra Congregatio pro Institutione Catholica, Roma, 1976, n. 109.

În loc de concluzii

Toate observațiile făcute de-a lungul acestor pagini sunt de mult timp cunoscute. Nu numai demersul anamnetic este la îndemâna oricui dorește să aprofundeze studiul ascendenței și decăderii civilizațiilor, ci chiar și diagnozele și prognozele au fost „deja” popularizate. La ora actuală, suntem în fața unui tablou fenomenologic care ne pune în fața unui „déjà-vu”.

Cultura și religia exprimă cel mai bine esența tuturor crizelor, decadențelor, creșterilor și descreșterilor economice și demografice etc. Cultura le face palpabile, vizibile, manifeste în forma lor legată de ceea ce face ca omenirea să fie un organism viu. Într-o viziune apropiată de psihologiile dinamice și umaniste, viața psihică este dirijată de „pulsioni” care tind să condiționeze „din interior” cursul firesc al vieții unui individ. Pulsiunea este un proces dinamic care orientează un organism viu spre o finalitate.¹ Pulsiunile au cauze endogene, sunt „tensiuni” care pornesc din „visceralitatea” substratului somatic, generând „psihosomaticul”. Nimeni nu poate separa, într-o analiză antropologică pertinentă, trupul (*soma*) de suflet (*psihé*) fără să cadă în modele reduționiste.

Universului psihic și spiritual cu deschidere spre infinitul unui univers spiritual specific omului ca entitate trup, suflet și spirit i se adaugă condiționările venite dinspre suportul material și biologic al fiecărui individ. De aici rezultă condiția existențială a omului ca entitate

¹ J. LAPLANCHE, J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Quadrige/Presses Universitaires de France, 1997, art. „pulsion”, pp. 359-362.

paradoxală: suma aspirațiilor spre nemărginire și condiționările spațio-temporale impuse de materie, dorința de nemurire și istoricitatea fenomenului uman, eterna luptă morală dintre aspirațiile spre bine și pulsionile inconștientului. Cel mai bine exprima acest paradox Sfântul Pavel: „Căci știm că Legea e spirituală; dar eu sunt trupesc, vândut sub păcat. Pentru că ceea ce fac nu știu; căci nu săvârșesc ceea ce voiesc, ci fac ceea ce urăsc. Iar dacă fac ceea ce nu voiesc, recunosc că Legea este bună. Dar acum nu eu fac acestea, ci păcatul care locuiește în mine. Fiindcă știu că nu locuiește în mine, adică în trupul meu, ce este bun. Căci a voi se află în mine, dar a face binele nu aflu; *Căci nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârșesc*. Iar dacă fac ceea ce nu voiesc eu, nu eu fac aceasta, ci păcatul care locuiește în mine. Găsesc deci în mine, care voiesc să fac bine, legea că răul este legat de mine. Că, după omul cel lăuntric, mă bucur de legea lui Dumnezeu; Dar văd în mădularele mele o altă lege, luptându-se împotriva legii minții mele și făcându-mă rob legii păcatului, care este în mădularele mele.” (Romani 7, 14-23).

Această „luptă” este specifică omului în măsura în care vrea să rămână om. Într-un limbaj îndreptat spre aspectele pragmatice ale psihiatriei clinice, postularile profesorului Aurel Romilă sunt geniale. Dacă Freud descrie inconștientul ca o „forță dinamică hotărâtoare a comportamentului uman, constituită la rândul ei din două contrarii și anume instinctul sexual al vieții, libido-ul, în luptă cu instinctul morții, distrucției, agresiunii, puterii”, Romilă vede „ontologia persoanei” în dimensiunea „pulsiei erosului” așa cum l-am definit în prolegomenele introductive și anume „ca forța de viață înăscută care conferă tonus vital, energie, forță, ritm, impasivitate, afirmare vitală, contact sexual, relații afective, propensiunea către societate, optimism, putere de luptă, impuls către construcție, grandoare, expansiune”.²

² Aurel ROMILĂ, *Psihiatrie*, Asociația Psihiatrilor liberi din România, București 1997, p. 18.

Dacă, în definiția „normalității”, necesară oricărei fundamentări antropologice, înlocuim binomul freudian libido – sex al lui Romilă cu „inconștientul” care reunește cele două pulsiiuni antagonice și complementare ale *erosului* și *tanatosului*, atunci avem „normalul” definit prin raportul „spiritual”, a ceea ce este legat de aspectul rațiune și spiritualitate/„inconștient pulsional” strâns legat de ceea ce este „pur” biologic. Omul normal se încadrează într-un raport supraunitar; este cu atât mai mult „om” în măsura în care prevalează spiritualul.

Abstractizarea pozitivistă a definiției psihicului (suflet, subiectivitate) dată de Romilă face un pas înainte spre dialogul dintre sfera filosofico-teologică și științele pozitive în sensul „dialogului de frontieră” necesar înțelegerii fenomenului uman în complexitatea sa: „psihicul... este forma supremă a organismului prin care se stabilește relația simbolică, indirectă, cu mediul exterior și cu el însuși, prin care se stabilește comunicarea, prin care se stabilește adaptarea la mediul exterior (care pentru om este funcția de socializare). Deci psihicul este un sistem de comunicare, de informații simbolice.”³

Filosofia clasică și teologia definesc omul ca entitate trup și suflet, în acest binom *psihea* „este” în sens metafizic o realitate supraempirică, autonom subzistentă din momentul apariției în fenomenologia existenței sale individuale, care posedă facultățile sau potențele pe care le actualizează în realitatea empirică, materială, spațio-temporală a lumii istorice. Funcțiile spirituale, rațional-cognitive și religiozitatea ca experiență a sacrului au un „limbaj intern”, specific realității spirituale, „acategoriale” și de aici „iraționale”, camuflate în norul semantic care îmbracă semnificația esențială, primară. Orice pasaj dinspre spiritual (real, dar supraempiric) spre material (real, empiric, spațio-temporal) este o trecere dinspre irațional spre conceptual/noțional. De aici rezultă importanța limbajului simbolic, primar, bazal care asigură continuitatea dintre ființă și conștiință, dintre „a fi” și „a fi acel ceva” care, printr-un

³ *ibidem*, p. 24.

prise de conscience omologator al lumii la nivel cultural, este perceput în dimensiunea totală a sensului lucrurilor și dobândește „un nume” care exprimă printr-un limbaj simbolic și noțional o realitate care „este”!

Cunoașterea umană este „spirit în lume”, este experiența sacralului „pur” prin religiozitate și prin înțelegerea dimensiunii spirituale a realității unui Univers material și spiritual. Universul spiritual uman depășește simplul orizont cognitiv oferit de simțuri, de aici necesitatea cooperării dintre științele pozitive și experiența filosofico-teologică a cunoașterii ca *scientia*, care poate reuni la nivel de *Weltanschauung* imanentul și transcendentul, concretul explicabil rațional cu realitatea „misterului”. Înțelegerea profundă a actelor și cuvintelor „omului” trece de simpla comprehensiune și are nevoie de o (psih)analiză.

Însă omul este om numai dacă se manifestă ca ființă socială, în comuniune. Simpla comuniune și coabitare a ființelor vii impune un efort de socializare, ierarhizare, organizare-relaționare ce devine din ce în ce mai complex pe măsura apropierii de primate sau de hominizi, urmărind la scara istoriei naturale a Pământului. Din „momentul” umanizării, de când omul este o entitate materialo-spirituală care se manifestă ca atare prin crearea unui „înveliș spiritual-cultural” ca *homo religiosus*, socializarea depășește condiționările strict „naturale”.

Psihiatrul Aurel Romilă, vorbind despre raportul dintre „natură” și „cultură” sub aspectul delimitării normalității de psihopatologic afirmă că: „omul este un tot poliaptitudinal, rezultat al luptei dintre temperamentul său (constituțional, biologic, natural) și caracterul său (câștigat prin societate, educație, cultură) și dacă în decursul a două, trei decenii caracterul prevalează, rezultă o personalitate socializată, matură; dacă aceasta nu reușește să se impună și omul rămâne prevalent natural și temperamental, el este un sociopat imatur și subsocial”⁴.

Societatea, mai bine spus „corpul social”, reflectă aceleași mecanisme care se manifestă la nivel individual, generând reacții psihosociale

⁴ *ibidem*, p. 8.

care își au geneza atât în suma *psihe*-elor din concretul istoriei, cât mai ales în dimensiunea „iraționalului” care se manifestă ca pulsuni psihosociale de tipul *erosului* și *tanatosului*. Dacă o psihanaliză sau analiza de orice tip a activității omului ca individ beneficiază de datul obiectiv al ființării unei persoane, pulsunile și mecanismele psihosociale sunt „metaanalizabile” numai prin ceea ce oamenii unui timp sau spațiu geocultural dat au „materializat” în patrimoniul imaterial al culturii. Simbolicul, departe de a fi o simplă abstracție scolastică, are caracterul semnului sacramental care simbolizează o acțiune nevăzută, supraempirică, eficientă. Cultura a „materializat” într-o formă intergenerațional transmisibilă „învelișul spiritual” al societății, reflectă bucuriile, speranțele, angoasele indivizilor care au trăit sau trăiesc în istorie. Cultura ca manifestare a spiritualității omenirii poate fi înțeleasă numai printr-o metapsihanaliză, după definiția lui Eliade, care este o hermeneutică („totală” în viziunea eliadiană) și un travaliu „metapsihoterapeutic” în măsura în care se reflectă (ca metarefecție) în cultură și conduce la un fel de „meta-insight” reumanizator capabil să marcheze pozitiv istoria omenirii. Numai prin maturizare, prin actualizarea potențialului său sădit în ființa sa, omul ajunge să se integreze conform poziției sale în cosmos – lume.

Psihiatrul orădean de pie memorie, Alexandru Moca, prelua și alte orizonturi teoretice și metodologice enunțate de I. Mânzatu: psihologia simbolului, psihologia transcenderii, psihologia transpersonală, psihologia inconștientului colectiv sau transpersonal.⁵ Alexandru Moca sublinia relația dintre experiența religioasă și efectele hermeneuticii de tip metaanalitic astfel: „... omul ajunge la un nou nivel al conștiinței sale, în cea mai accentuată profunzime a psihismului, la armonizarea cu cosmosul (V. Frankl, 1961 *Selftranscendence*). Dintre operațiile transcenderii și cosmicizării, *transferul transcendent* realizează trecerea reversibilă

⁵ MÂNZATU I., *Antropologie psihologică a religiei*, în „Psihologia”, anul III nr. 5, 1993, Societatea Științifică și Tehnică S.A.

din universul uman în celelalte universuri transumane. În cazul *transferului Transferurilor*, este favorizată trecerea [reversibilă] din real în posibil sau, mai bine zis, a experienței religioase. Transcenderea se realizează prin metaanaliză (rațional-afectivă, imaginativ-instinctuală), prin care se preconizează o desprindere prin depășire: trecerea dincolo de Eu sau dincolo de Lume. Metaanaliza este acompaniată de o meta-comparație care detașează analogiile dintre om și cosmos, dintre uman și divin.”⁶

Mircea Eliade ne vorbea despre noul umanism generat de feedback-ul metaanalizei culturii prin intermediul hermeneuticii totale deoarece direcțiile greșite și comportamentul deviant, generator de conflicte și suferință, odată înțelese, pot conduce la acel „*insight*” (germ. *Einsicht*) psihanalitic la nivel cultural, care conduce spre o continuare armonioasă a dezvoltării personale: „Întreprinzând studierea omului nu numai ca ființă istorică, ci și ca simbol viu, istoria religiilor ar putea deveni – să ne fie iertat cuvântul – o metapsihanaliză. Pentru că ar duce la o redeștep-tare și la o redobândire a conștiinței simbolurilor și arhetipurilor arhaice – vii sau fosilizate în tradițiile religioase ale întregii umanități. Am riscat termenul metapsihanaliză, deoarece este vorba de o tehnică mai spiri-tuală, care urmărește în primul rînd să clarifice conținutul teoretic al simbolurilor și al arhetipurilor, să facă transparent și coerent ceea ce este în ele *aluziv*, criptic sau fragmentar. Am putea vorbi la fel de bine de o nouă maieutică”⁷.

Hermeneutica eliadiană asupra religiilor și metaanaliza culturii și spiritualității pot deveni acea scânteie a unui nou umanism care va regenera omenirea în spiritualitatea ei deoarece „omul modern este chemat să redescopere tezaurul său de imagini, pentru a se redescoperi pe sine, pentru a găsi căile de intrare în dialog cu alteritatea, pentru a

⁶ Alexandru MOCA, *Experiența omului religios*, în „Sinteze”, Editura Varadinum Script, Oradea, 2012, p. 79.

⁷ Mircea ELIADE, *Imagini si simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Ed. Humanitas, Bucuresti, 1994, p. 44.

putea să se integreze dialogului intercultural pe care-l presupune fenomenul redefinirii globale a identității”⁸. Această hermeneutică adecvată „ar contribui și la eliberarea omului modern de provincialismul său cultural și mai ales de relativismul istoricist și existențialist”⁹.

Aceeași menire o are și teologia care oferă o viziune „din interiorul” spiritualității actualizată ca experiență a sacrului, sub forma religiei.

Pornind de la analiza fenomenului migrațiilor și al impactului contactului intercultural și interreligios¹⁰, în *Migrație și religie* deschideam drumul spre tratarea proceselor „tranzițiilor culturale” și a rolului spiritualității în evoluția firească a evenimentelor, un subiect tratat de mult timp în unele articole publicate. Despre evoluția culturii și civilizației avem lucrările consacrate ale lui Oswald Arnold Gottfried Spengler (1880-1936) și Arnold Toynbee (1889-1975), care ne prezintă viziunea „clasică” a ciclicității istoriei.

În lucrarea sa, intitulată *Declinul Occidentului* (1918-1922), Spengler enunță „ideea unei morfologii a istoriei universale”¹¹, constatând atât simplismul schemei clasice de împărțire a Erelor cultural-istorice Anti-chitate – Ev Mediu – Epocă Modernă, cât și „provincialismul Occidentului”, manifestat printr-o raportare egocentrică și „europocentrică”, am putea spune, care marginalizează aspectele non-europene globale¹².

Încercând să ofere un algoritm după care se manifestă o cultură specifică, Spengler ne propunea o evoluție naturală de inspirație biologică conform căreia o Eră culturală debutează în momentul nașterii, trece printr-un moment de creștere până la atingerea apogeului, manifestă semne de „oboseală”, atinge vârsta senectuții și, în cele din urmă, moare... Dar, am spune noi, după acest declin nu urmează „moartea”, ci o renaștere ca un salt calitativ într-un nou context, o evoluție în

⁸ *ibidem*.

⁹ *ibidem*, pp. 42-43.

¹⁰ vezi Alexandru BUZALIC, *Migrație și religie*, pp. 123-125.

¹¹ cf. Oswald SPENGLER, *Declinul Occidentului*, Editura Beladi, Craiova, 1996, p. 13.

¹² *ibidem*, pp. 29-31.

continuitatea epocilor trecute. Ceea ce acum pare a fi „mort” ar fi numai o tranziție de la o etapă la alta, procesele iraționale prin care tensiunile dintre tendințele inerției în fața schimbării (ca o pulsione a *Tanatosului*) intră în conflict cu vitalitatea noului ce pune în mișcare societatea „din interior” (pulsionea *Erosului*). Aceste „pulsioni” se manifestă în plan social, ambivalența lor materializându-se în cultură prin exacerbaria relativismului și frecventelor detronări axiologice până când valorile se vor resedimenta într-o normalitate neconflictuală, funcțională.¹³

Arnold Toynbee (1889-1975) ne oferă o viziune distinctă asupra progresului tehnologic în opoziție cu evoluția spirituală a omenirii. Criza lumii occidentale ar fi rezultatul secularismului, militarismului exacerbat, politicianismului, fiind generată de declinul religiei și de creșterea încrederii pe care omul o are față de sine și în puterea absolută a tehnostiințelor.

O poziție sceptică față de posibilitatea cunoașterii proceselor culturale printr-o anamneză istorică o are Benedetto Croce. În viziunea lui Benedetto Croce (1866-1952), filosof și om politic italian, istoria nu este altceva decât o proiecție asupra realității, „istoricul nu face dreptate, ci justifică”. Printre altele se opune determinismului istoric, istoria este reprezentarea noastră cu privire la trecut, orice istorie devine o istorie contemporană a gândirii celui care o scrie. În schimb, istoria nu poate fi decât istoria libertății, a modului în care omul și-a înțeles propria existență de-a lungul timpului.¹⁴

Evoluția istorică a omenirii nu este liniară; dacă ținem cont de accelerarea istoriei, avem o reprezentare exponențială. Nu este nici ciclică, deoarece, în ciuda similitudinii etapelor dezvoltării, avem mai degrabă o spirală a cărei avansări are o direcție generală a unui progres, un sens și o finalitate eshatologică.

¹³ cf. Alexandru BUZALIC, *op. cit.*, p. 125.

¹⁴ cf. Joseph RATZINGER, *Avvenire*, 14/05/2004.

Władysław Tatarkiewicz ne prezintă evoluția Epocilor culturale din perspectiva istoriei filosofiei, Mircea Eliade ne propune dialectica sacralului, profeții sceptici și nihiliști ai decadenței, precum Michel Onfray, se opresc nevrotic asupra declinului civilizațiilor, Samuel Huntington prognoza ciocnirile civilizaționale etc. În perspectiva evoluției viitoare, este nevoie de introducerea studiului religiologic și al teologiei, respectiv al teologiilor, care să fundamenteze înțelegerea Epocii postseculare ce urmează, în integralitatea manifestării omului în lume.

Multitudinea indivizilor, fiecare în parte un univers spiritual în sine, fără să-și diminueze autonomia și individualitatea, sunt membri ai unui „popor”. Trecând peste clivajele de grup, etnie, națiune, federație, civilizație, acest popor – o unitate în diversitate – se comportă ca un unic „organism viu” – omenirea și, fiind însuflețit de un „spirit” care îl animă, are reacții la scară globală după modelul reacțiilor psihismului indivizilor care îl alcătuiesc. Am definit cele mai importante „pulsiiuni” psihosociale a fi „erosul” și „tanatosul”. Acestea sunt însoțite de manifestarea agresivității sau de comportamente obsesional-suicidare.

Extinzând clivajul „natură – cultură” la scară socială, Aurel Romilă vorbea despre prevalența manifestării instinctiv-comportamentale sau a comportamentelor cizelate de educație și cultură ca motor al progresului sau decadenței: „O societate omenească este un amestec al acestor două tipuri fundamentale și sensul progresului istoric nu este decât creșterea primului tip pe seama celui de al doilea tip, iar în undele de regres asistăm la o recrudescență masivă a celui de al doilea tip și rarefacția primului tip. Nicio societate în decursul istoriei nu a fost constituită dintr-un singur tip, dar înălțimea sau coborârea ei spirituală a depins întotdeauna de proporția predominantă a unuia din tipuri.”¹⁵

Altfel spus, marile perioade de progres civilizațional sunt dominate de spiritul valorilor culturogenetice care îl umanizează și îl definesc pe om ca *homo religiosus*, în timp ce perioadele de regres, decadență și

¹⁵ Aurel ROMILĂ, *op. cit.*, p. 8.

violente sunt dominate de pulsuniile animalice și de manifestările pe care le putem introduce într-un comportament psihosocial patologic!

Perioadele de tranziție sunt adevărate „zone crepusculare”. Lumina apusului este înlocuită de întunericul „noptii rațiunii”, întunericul risipindu-se, treptat, în zori. În plină lumină, sunt greu de imaginat fantasmеle și realitățile perceptibile ale întunericului nopții. De aceea sunt importante observațiile făcute „acum” în laboratorul istoriei vii a tranziției. Inclusiv frământările spirituale și crizele recurente de „acum” au nevoie de observații făcute „din interiorul” istoriei trăite și consemnate ca atare, numai așa vor putea fi înțelese și, poate că în viitor lumea va fi destul de inteligentă ca să învețe ceva din suferințele istoriei, își va „vindeca” reacțiile comportamentale modelându-și constructiv spiritul în sensul spiritualității și al valorilor perene.

Sunt numeroase variabile care intervin în prognozarea evenimentelor pe termen scurt. Schimbările climatice, penuria de apă potabilă și poluarea pânzei freatice din cauze antropice, creșterea nivelului Oceanului planetar, modificarea arealului specific vegetației și impactul asupra agriculturii, modificarea ecosistemelor acvatice și impactul asupra acvaculturii și pisciculturii, topirea ghețarilor și impactul climei asupra comportamentului civilizațiilor. Oare scăderea calității alimentelor accesibile maselor și pauperizarea societăților de consum supuse scăderii nivelului de viață nu prevestesc schimbări dramatice? Nu numai factorii antropici generează accelerarea schimbărilor climatice, ci și macrociclurile planetei noastre conferă turnuri imprevizibile pentru orice modelizare climatologică. Omenirea trebuie să găsească soluții comune și numai printr-un efort colectiv își va construi viitorul.

Migrațiile masive, deplasări prin valuri migratorii generate de climă sau/și de război sunt o constantă în istoria omenirii. Impactul dintre culturi diferite este inevitabil. Trăvialul aculturației este în dublu sens or, pe măsură ce se depășește o „masă critică”, elementele alogene încep să fie din ce în ce mai vizibile în manifestările cultural-religioase ale

unui spațiu geocultural. Biserica creștină, mereu misionară, este chemată să depășească cu înțelepciunea mesajului Revelației divine provocările imediate și să privească atât spre viitorul imediat, cât mai ales spre destinul ei eshatologic de a călăuzi omenirea până la plinătatea „unui cer nou și un pământ nou” (Apocalipsa 21, 1). Religiiilor, și mai ales creștinismului, le revine sarcina resacralizării culturii și valorilor lumii de mâine.

Pe termen scurt, tensiunile politice și militare vor frământa încă istoria omenirii. Sunt zvâcniri violente, spasme ale unei lumi muribunde care s-a autodeterminat prin mecanismele secularizării și desacralizării culturii și care, pur și simplu, nu mai are nicio altă soluție fără a accepta redescoperirea sacrului, reîntoarcerea spre Dumnezeu. Lupta pentru resurse, egoismul scindării lumii în „lumi clasa VIP” până la „lumea a treia” nu sunt demne de demnitatea ființării umane. Însă, fără recurgerea la singura autoritate transcendentă care este Dumnezeu, nu poate fi gândită o lume echitabilă, cu atât mai puțin perpetuată. Democrațiile sfârșesc în interese de castă sau de grup electoral reprezentativ care pot influența deciziile de moment, dictaturile se uzează în fața tăvălugului aspirațiilor spre valoare ale omenirii, neoliberalismele, asemenea ideologiilor utopice „de stânga” sunt neputincioase în fața unor mecanisme greșit construite. Este nevoie de o *sanatio in radice* care trece prin dărâmarea edificiilor perimate pentru a fi înlocuite, în același „loc”, de edificii trainice!

Nu în ultimul rând, factorii endogeni, pulsionile inconștientului psihosocial, împing cursul istoriei prin pulsionile erosului și tanatosului, *leitmotivul* acestei lucrări. Metaanaliza ca hermeneutică totală are efectul terapeutic al unei metapsihanalize la scară socială atunci când reacțiile culturale vor dovedi că omenirea a trecut printr-un *insight* care temperează toate conflictele. Este un proces irațional al pulsionilor psihosociale care se petrece mai presus de raționalizările și formulările înțelepte ale lumii. Însă, după această renaștere, este nevoie de o restabilire a echilibrului dintre *fides et ratio*.

Chiar dacă dețin adevărurile și înțelepciunea lumii prin esența lor de a fi „iubitoare de înțelepciune” și „știință despre Dumnezeu”, filosofii și teologiile fie cad în ispita partizanatelor, fie se regăsesc în postura „glasului care strigă în pustiu: neteziți căile Domnului!” (Marcu 1, 3).

Andrei Marga este conștient de „criza de autoritate” prin care trece filosofia și teologia actuală, aflându-ne mai degrabă într-un proces de salvagardare a valorilor culturale pe calea „creștinismului cosmic” și al proceselor iraționale manifeste la scară socială decât într-o perioadă a marilor confruntări de idei: „În *societatea mondială*, în care am intrat la sfârșitul anilor nouăzeci, se discută mult, dar prea puțin lucrurile de care depinde viața oamenilor. Așa cum divertismentul a marginalizat arta marilor interogații privind condiția umană, tot astfel bavardajul a sufocat dezbaterea chestiunilor de dezlegarea cărora depinde felul în care oamenii ajung să trăiască. O infuzie de cultură reflexivă a devenit indispensabilă...”¹⁶

Critica „internă” sau „exterioară” Bisericii contemporane în special și creștinismului în general, ca să nu mai vorbim despre postura contestatară a umanismului fără Dumnezeu de tip nihilist, au menirea de purificare, de reîntoarcere la calea cea bună căreia Biserica i-a ținut capul compas în mijlocul unei societăți debusolate. Biserica a ieșit întărită din persecuții și încercări. Dar această biruință pretinde sacrificiu, perseverență, martiriu.

Nimic nu este nou sub soare: „Rațiunea la care trimite criticismul [și textul face trimitere la critica creștinismului la Nietzsche] este cea încorporată în manifestările filosofiei; astfel, rațiunea ca instanță critică în fața căreia religia este chemată să se justifice se confundă cu filosofia însăși. Ansamblul problemelor specifice religiei nu ține de sfera de acțiune a rațiunii critice, a filosofiei: în privința acestor probleme – de pildă, cea fundamentală a existenței lui Dumnezeu – rațiunea nu se poate pronunța, întrucât cu aceeași tărie logică ea poate argumenta și pro, și contra. În competența rațiunii este expedit într-un alt plan, acela

¹⁶ Andrei MARGA, *Ordinea viitoare a lumii*, p. 15.

al credinței, ce rămâne strict la latitudinea individului, depinde de înclinațiile și nevoile interioare ale acestuia.”¹⁷

Epoca postseculară depășește extremele teologiei filosofice hegeliene sau ale filosofiei anticreștine nietzscheniene¹⁸, omul fiind chemat să-L scoată pe Dumnezeu din singurătatea stingheră a „sferei private” din societatea secularizată pentru a-L așeza în normalitatea acceptării „stării noastre de creatură” înobilată de voința universală, mântuitoare a Creatorului care ne-a revelat esența ființării noastre specifice și sensul eshatologic al istoriei în interiorul căreia ne manifestăm.

Teologia este chemată să contribuie la afirmarea unui „nou umanism”. Mircea Eliade intuia dinamismul schimbărilor provocate de întâlnirea dintre oameni, culturi și religii diferite, un proces inevitabil în siajul globalizării: „Sper totuși că din confruntarea omului occidental modern cu lumi de semnificație necunoscute sau mai puțin familiare se va naște ceea ce am putea numi un *nou umanism*.”¹⁹ În alt context, mărturisea: „Cred că omul contemporan și mai ales oamenii de mâine vor fi obligați să integreze două forme de cunoaștere, atât pe cea logică și rațională, cât și pe cea simbolică și poetică. Sunt de asemenea convins că, sub presiunea istoriei, vom fi forțați să ne familiarizăm cu diferitele expresii ale geniului extraeuropean, așa cum există ele în Asia, Africa și Oceania. Așa după cum am mai spus în ultimii treizeci de ani, doar istoria religiilor poate să aducă la lumină semnificația civilizațiilor primitive și orientale.”²⁰

Istoria creștinismului s-a confruntat mereu cu afirmarea echilibrului dintre *fides* și *ratio*, a avut nevoie de frumusețea și umilința teologiei apofatice în egală măsură însoțită de limbajul clarificator, pe măsura capacității rațiunii umane și a inteligibilității lumii (*kosmos*), specific teologiei catafactice. În ciuda umbrelor neclare ale crepusculului, avem semnul dătător de speranță al zorilor care vestesc un nou început!

¹⁷ Vasile Muscă, *op. cit.*, p. 80.

¹⁸ *ibidem*.

¹⁹ Mircea ELIADE, *Nostalgia originilor*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 11.

²⁰ Mircea ELIADE, *Journal III*, Chicago University Press, Chicago and London, 1989, p. 262.

Rezumat

Analiza fenomenului migrator din lucrarea *Migrație și religie*¹ deschide discuția despre schimbarea faciesului cultural european și despre rolul religiei în salvagardarea sau / și înlocuirea radicală a unei civilizații. Migrațiile și procesele mondializării (internaționalizarea economiei) și ale globalizării culturale conduc spre confruntarea culturilor desacralizate și secularizate de tip occidental modern, cu un univers spiritual „latent” prezent în ființarea omului ca *homo religiosus*, și cu omul altor religii ale lumii.

Schimbările din Epoca contemporană ne pun în fața realității unui salt calitativ care caracterizează o tranziție din ceea ce numim acum Epoca modernă spre o altă paradigmă civilizațională. Istoria lumii consemnează un lung șir de „nașteri” și „sfârșituri” ale unor civilizații, începând cu Sumerul, fiind vorba despre salturi evolutive, schimbări ale faciesului cultural și a structurii etnice cu salvagardarea valorilor autohtone, schimbări dramatice care lasă să transpară paternitatea spirituală originară sau adevărate revoluții care lasă în urmă o lume fosilizată, moartă, care nu mai spune nimic oamenilor care s-au așezat pe ruinele unei lumi de mult apuse.

Istoria gândirii ne revelează succesiunea marilor Epoci istorico-culturale precum și succesiunea mai multor etape care debutează cu primii reprezentanți, se călește prin preocupările umaniste care prevestesc apariția marilor sisteme, apogeu urmat de decadența unei

¹ Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2016.

scolastici sterile ce sfârșește în eclectismul și relativismul unei tranziții. Dar în răsturnarea valorilor și haosul tranziției apar germeii noii entități culturale care conduc la o renaștere... și aparent, istoria se repetă.

Ceea ce declanșează procesul decadenței este similar procesului de îmbătrânire... civilizațiile îmbrățișează ineluctabil nihilismul contesându-și valorile care le-au ridicat pe culmile progresului. În aceste momente apar mișcări pseudoapocaliptice care prevestesc, sau mai bine spus exprimă dorința nevrotică a unei lumi obosite de a intra într-un colaps care, culmea ironiei, devine un subiect care începe să fie tratat eshatologic, ca un substitut soteriologic non-religios. Gânditori mediați, precum Michel Onfray, devin portavocea nihilismului cultural care marchează deja, la nivel simbolic, moartea.

Motorul intern al evoluției unei civilizații este un mecanism inconștient, fiind generat de pulsuniile „erosului” (vitalitate, creștere, iubire, adaptare permanentă, mișcare-expansiune) și „tanatosului” (imobilism, închistare în sine, izolare, neadaptare, decadență și moarte). Ceea ce va asigura transmiterea valorilor perene lumii de mâine este un alt proces irațional, transmisia printr-un limbaj simbolic similar prezenței „creștinismului cosmic” ca mijloc de salvagardare a esenței Revelației creștine în perioada schimbării structurii etnice a Europei Evului Mediu timpuriu datorat migrațiilor.

Lumea de mâine va fi a societății postseculare, noua Epocă istorică fiind marcată de o serie de necunoscute (schimbări climatice, migrația refugiaților, conflicte și tensiuni sociale) care se întrezăresc într-un viitor apropiat, precum și de procesul globalizării și al conștientizării apartenenței la unitatea în diversitate a omenirii. În acest proces neoidentitar, un rol important îl are creștinismul ca religie universală.

Abstract

The analysis of the migration phenomenon presented in *Migration and religion*¹ opened the debate on the change of the European cultural facies and the role of religion in the safeguard or/and radical substitution of a certain civilisation. The migrations and the processes of globalisation (internationalising of the economy) and of the cultural globalisation lead to the collation of the desacred cultures and secularised cultures of modern occidental type with a spiritual "dormant" universe, existing in the human existence as *homo religiosus* and with the human of other world religions.

The changes in the contemporary Europe confront us with the reality of a qualitative leap that characterises a time of transition of what we now call Modernity towards another civilisational paradigm. The world history records a long line of "births" and "ends" of civilisations, beginning with Sumer, while talking about evolutionary leaps, changes of cultural facies and ethnical structure with the safeguard of vernacular values, dramatic changes that permits the original spiritual paternity to be perceived or authentic revolutions that leave behind a fossilised, dead world which does not transmit anything to the people who established their homes and lives on the ruins of a long declined world.

The history of thought reveals us the succession of the great historical-cultural Eras, as well as the succession of many phases starting with the first representatives, hardens itself through the

¹ Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2016.

humanistic preoccupations foreboding the appearance of the great systems, a climax that is then followed by the decadence of a sterile school that ends in the eclecticism and relativism of a transition. But in the process of values inversion and the chaos of transition, the seeds of the new cultural entity leading towards revival appear and... it seems that history repeats itself.

The process of decadence is provoked by something similar to the aging process. The civilisations inevitably embrace nihilism, contesting its own values that lifted them on the peaks of progress. Now we can see pseudoapocalyptic movements that forebode – or in other words express – the neurotic wish of a tired world to collapse, a phenomenon which, ironically, starts to be seen eschatologically, as a soteriological non-religious substitute. Popular thinkers, as Michel Onfray, become the megaphone of cultural nihilism that already marks death, symbolically.

The internal engine of the evolutions of a civilisation is an unconscious mechanism, being generated by the “Eros” drive (vitality, growth, love, permanent adaptation, movement-expansion) and the “Thanatos” drive (immobilism, insularism, isolation, mismatching, decadence and death). Another irrational process will ensure the communication of the ageless values of tomorrow’s world; the communication is effected through a symbolic language, similar to the presence of “cosmic Christianity” as a means of safeguarding the essence of Christian Revelation during the change of the ethnical structure of the Europe of early Middle Age due to the migrations.

Tomorrow’s world will belong to the postsecular society, the new historical Era being marked by a series of unknown quantities and events (climatic changes, refugees’ migration, conflict and social tensions) that are foreseen in the near future, marked by the globalisation process and the process of the affiliation knowingness to the unity in diversity of the humankind. In this neo-identity process, an important role is held by Christianity as a universal religion.

Résumé

L'analyse du phénomène migrateur dans l'ouvrage *Migration et religion*¹ posait en question le changement du facies cultural européen et le rôle de la religion dans la sauvegarde ou dans le remplacement radical d'une civilisation. Les migrations et le processus de la mondialisation (l'internationalisation de l'économie) comme celui de la globalisation culturelle mènent vers la confrontation des cultures désacralisées et sécularisées de type occidentale moderne, avec un univers spirituel latent présent dans l'être de l'homme – *homo religiosus*, avec l'homme des autres religions du monde.

Les changements de l'Europe contemporaine nous dévoilent un saut qualitatif de l'Epoque moderne vers un autre paradigme constructeur d'une civilisation. L'histoire connaît des naissances et des extinctions des civilisations commençant avec le Sumer, des sauts qualitatifs avec le changement du facies culturel ou de la structure ethnique avec la sauvegarde des valeurs autochtones, il y a des changements dramatiques qui nous montrent par transparence la paternité spirituelle d'origine ou des vraies révolutions qui laissent derrière des mondes fossilisées, mortes, qui n'ont rien à dire aux hommes qui vivent dans les ruines d'un monde disparu.

Egalement, l'histoire des idées nous dévoile la succession des Epoque culturelles qui débutent avec ses premiers représentants, chaque Epoque édifié par l'humanisme qui précède les grands systèmes

¹ Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2016.

philosophiques, un sommet suivi par la décadence d'une scolastique stérile qui arrive à un éclectisme et à un relativisme annonçant la transition vers un autre Epoque. Malgré tout ça, dans le chaos de la transition apparaissent les germes d'une nouvelle entité culturelle, une vraie renaissance... apparemment l'histoire se répète.

Ce qui déclenche le processus de décadence est similaire au processus de vieillissement... les civilisations tombent dans un nihilisme en rejetant les valeurs qui ont généré le progrès. Les mouvements pseudo-apocalyptiques apparaissent en ce moment ; ils prévoient, ou expriment le désir névrotique d'un monde fatigué d'entrer dans un collapse qui, ironiquement, devient un sujet eschatologique comme un substitut sotériologique non-religieux.

Philosophes médiatisés, parmi les plus connus est Michel Onfray, deviennent la porta voce du nihilisme culturel qui exprime déjà, dans un langage symbolique, la mort. Le moteur interne de l'évolution est un mécanisme inconscient généré par les pulsions de l'éros (la vitalité, la croissance, l'amour, l'adaptation permanente, le mouvement-expansion) et du thanatos (l'immobilisme, le retrait de soi-même, l'isolment, la non-adaptation, la décadence et la mort). Ce qui assure la transmission des valeurs pérennes dans le monde à venir s'est le processus irrationnel similaire à la perpétuation d'un christianisme cosmique, en acceptation de Mircea Eliade, processus qui a sauvegardé le message de la Révélation chrétienne dans le temps des changements de la structure ethnique de l'Europe médiévale par le biais des migrations.

Le monde de demain est un monde post séculier. La nouvelle Epoque est conditionné par des nombreuses variables (les changements climatique, la migration des réfugiées, les conflits et les tensions sociales) qui sont prévisibles dans un futur proche, de la globalisation et de la conscience de l'appartenance à une unité dans la diversité d'une seule humanité. Dans ce processus néo-identitaire le christianisme, comme religion universelle, doit jouer un rôle majeur.

Bibliografie

- Au monde de la culture*, discursul Papei Benedict al XVI-lea, Colegiul Bernardinilor, Paris 12 septembre 2008.
- Catehismul Bisericii Catolice*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, București, 1993.
- DSM IV Tr, *Manualul de Diagnostic și Statistică a Tulburărilor Mentale (ediția a patra)*, Editura Asociației Psihiatrilor Liberi din România, București, 2003.
- Fides et ratio*. Scrisoare enciclică a Suveranului Pontif Ioan Paul al II-lea către Episcopii Bisericii Catolice cu privire la raporturile dintre credință și rațiune (14 septembrie 1998).
- Formarea teologică a viitorilor preoți*, ed. Sacra Congregatio pro Institutione Catholica, Roma, 1976.

*

- ABOU Selim, « L'intégration des populations immigrées », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XLIV-135 | 2006, mis en ligne le 13 octobre 2009, consulté le 28 janvier 2016. URL : <http://ress.revues.org/256> ; DOI : 10.4000/ress.256.
- BOTA Ioan M., *Istoria Bisericii Universale și a Bisericii românești*, Casa de Editură Viața Creștină, Cluj-Napoca, 1994.
- BUZALIC Alexandru, *Antropologia tranziției*, Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis, Anul XLVIII, 2, anul 2003, (pp. 91-105).
- BUZALIC Alexandru, *Ekklesia. Din problematica eclesiologiei contemporane*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2005.
- BUZALIC Alexandru, *Migrație și religie*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2016.
- BUZALIC Alexandru, BUZALIC Anca, *Psihologia religiei*, Galaxia Gutenberg, 2010.
- CAUVIN Jacques, *L'apparition des premières divinités*, în „La Recherche” nr. 194, Paris 1987.
- CAUVIN Jacques, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture: la révolution des symboles au néolithique*, Editions CNRS, Paris, 1994.
- DANCĂ Wilhelm, *Mircea Eliade. Definitio sacri*, Editura Ars Longa, Iași, 1998.

- DANIÉLOU Jean Card., *L'avenir de la religion*, Le signe, Fayard, 1968.
- ELIADE Mircea, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Gallimard, Paris, 1952.
- ELIADE Mircea, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, voll. I, II, III, Editura Științifică București 1991.
- ELIADE Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, Folio Essais, 2001.
- ELIADE Mircea, *Memorii (1907-1960)*, ediție îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, București, 1991.
- ELIADE Mircea, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie. Anthologie*, Eikon, Cluj-Napoca 2007.
- ELIADE Mircea, *Nostalgiea originilor. Istorie și semnificație în religie*, Humanitas, 2013.
- ELIADE Mircea, *Sacrul și profanul*, Humanitas, București 1995.
- ELIADE Mircea, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, Paris 1971.
- FISICHELLA Rino, *Introduzione alla teologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato, 1992.
- FOUCAULT Michel, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- GROUSSET René, *Bilan de l'Histoire*, Desclée De Brouwer, Paris, 1991.
- HUNTINGTON Samuel, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Editura Antet, Oradea, 1998.
- KRAMER Samuel Noah, *L'histoire commence à Sumer*, Flammarion, 1994.
- LAPLANCHE Jean, PONTALIS Jean-Baptiste, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Quadrige/Presses Universitaires de France, 1997.
- LESSING Gotthold Ephraïm, *Nathan le Sage*, Corti, 1991.
- MARGA Andrei, *Ordinea viitoare a lumii*, Editura Niculescu, București, 2017.
- MARGA Andrei, *Religia în era globalizării*, Editura Academiei Române, București, 2014.
- MÂNZATU I., *Antropologie psihologică a religiei*, în „Psihologia”, anul III nr. 5, 1993, Societatea Științifică și Tehnică S.A.
- MOCA Alexandru & colab., *Sinteze*, Editura Varadinum Script, Oradea, 2012.
- MUSCĂ Vasile, *Marea amiază, Ideea Europeană*, București, 2014.
- NIETZSCHE Friedrich, *Știința voioasă*, Humanitas, București, 2013.
- ONFRAY Michel, *Décadence. Vie et mort du judéo-christianisme*, Flammarion, 2017.
- POPESCU Ionuț Mihai, *Sensurile istoriei în formulele teroarea istoriei și camuflarea sacrului în profan la Eliade*, în *Caietele Mircea Eliade*, nr. 4/2005.
- RATZINGER Joseph, *Avvenire*, 14/05/2004.

- RIES Julien, *L'« homo religiosus » et son expérience du sacré. Introduction à une nouvelle anthropologie religieuse*, Editions Cerf, 2009.
- ROMILĂ Aurel, *Psihiatrie*, Asociația Psihiatrilor liberi din România, București, 1997.
- SCHMIEDT Wilhelm, *Der Ursprung der Gottesidee, eine historisch-kritische und positive Studie*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1955.
- SPENGLER Oswald, *Declinul Occidentului*, Editura Beladi, Craiova, 1996.
- TATARKIEWICZ Władysław, *Historia filozofii* t. 1-3, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016.
- WILLAIME Jean-Paul, *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle*, Fayard, Paris, 2004.
- ZDYBICKA Zofia J., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, KUL, Lublin 1977.



ISBN: 978-606-37-0220-4